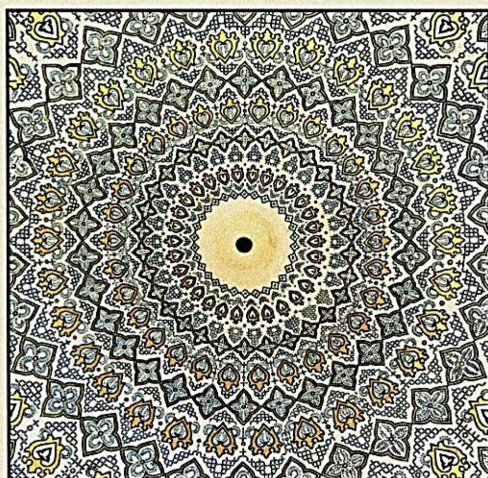
من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث

النشأة المستأنفة



جورج طرابيشي

رابطة العقلانيين العرب

دار الساقي

علي مولا

من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث

النشأة المستأنفة

تصميم الغلاف: ماريا شعيب
خطوط العناوين: علي عاصي

جورج طرابيشي

من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث
النشأة المستأنفة



بيروت - لندن



الطبعة الأولى ٢٠١٠

ISBN 978-185516-643-1

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب. ١١٣ / ٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي ٢٠٣٣-٦١١٤
هاتف: ٨٦٦٤٤٢ ١ ٩٦١ - فاكس: ٨٦٦٤٤٣ ١ ٩٦١
e-mail: info@daralsaqi.com

رابطة العقلانيين العرب
e-mail: arabrationalists@yahoo.fr

المحتويات

الفصل الأول

الله والرسول: الشارِع والمشرَّع له

«اعلمْ أنَّ الإسلامَ هو السنَّة والسنَّة هي الإسلام، ولا يقوم أحدُهما إلا بالآخر».

الإمام أبو الحسن البربهاري - **كتاب شرح السنَّة**

«السنَّةُ جاءت قاضيةً على الكتاب ولم يجئ الكتابُ قاضياً على السنَّة»

الإمام الأوزاعي - **مفتاح الجنة في الاعتصام بالسُنَّة**، للسيوطي

«رأى رجلٌ يزيدَ بن هارون (المحدِّث) بعد موته في المنام، فقال له: ما فعلَ ربُّك بكَ؟ قال: أباحني الجنة. قال: بالقرآن؟ قال: لا، قال: فبماذا؟ قال: بالحديث».

الخطيب البغدادي - **شرف أصحاب الحديث**

القرآن خطاب قبل أن يكون نصّاً. وكما في كل خطاب، هناك **مخاطِب ومخاطَب**. وإذا كان الله هو الذي ينفرد باحتلال موقع اسم **الفاعل** في الخطاب القرآني، فإن موقع اسم **المفعول** يعود حصراً إلى الرسول. وحتى عندما يتوجه هذا الخطاب إلى عامة الناس، لا إلى الرسول حصراً، فإنما يتوجه إليهم عن طريق الذات الإلهية وبلسان حالها. فالله هو **القائل** دوماً، والرسول هو **المأمور بالقول**. وكلمة «قُل» الموجهة من الله إلى رسوله تتكرر في القرآن ٣١١ مرة. وفي إحدى عشرة آية يؤكد القائل ويعيد التوكيد بأنه ما على المأمور بالقول إلا البلاغ المبين. بل إن صيغة «ما على الرسول إلا البلاغ المبين» تتكرر حرفياً في ثلاث آيات. وهذه الوظيفة الإبلاغية الحصرية، الموكلة إلى الرسول، تندرج أصلاً في سياق تقليد نبوي سابق يتمثل بنوح وهود ولوط وشعيب وجملة **الرسل** الذين يميِّزهم الخطاب القرآني بعض التمييز عن **الأنبياء** بقدر ما يحصر وظيفتهم في الإبلاغ: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥).

ولعل مثل هذا التمييز يسري مفعوله على الرسول نفسه. فبقدر ما يميز الخطاب القرآني بين النبي والرسول، وبقدر ما يجعل نصاب الأول **المعجزة** ونصاب الثاني **الرسالة**، فإنه يسمِّي محمداً في عشرات الآيات «رسول الله»، ولا يسمِّيه في آية واحدة

«نبي الله»[1]. وهذا التميز حاسم الدلالة في تحديد العلاقة التشريعية بين الله ورسوله. فالله هو **الشارع**، والرسول هو **المشرَّع له**. وهذا الحصر للرسول، من وجهة النظر التشريعية، في موقع المفعولية دون الفاعلية يمكن استقراؤه في العشرات من الآيات القرآنية. ولعلنا نستطيع أن نستبقَ من الآن نتائج هذا الاستقراء بالإحالة إلى الآية ١٢٨ من سورة آل عمران، والتي تخاطب الرسول مباشرة: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾[2].

والواقع أن جدلية المخاطِب والمخاطَب في الخطاب القرآني هي جدلية من طرف واحد، الآمر فيها مطلق الحرية والمأمور مطلق العبودية، من دون أي هامش للمناورة. فالرسول هو **عبد الله** بملء معنى الكلمة. فليس له شيء، **ولسيده** كل شيء. وفي كل مرة يُبدي تردداً أو تلكؤاً أو تخوفاً في أداء وظيفته في «البلاغ المبين»، وفي كل مرة يتهيأ له أن له حقاً في التصرف من تلقاء ذاته، وكم بالأولى وفق هواه، يتحول الخطاب القرآني إلى خطاب تأنيب وتقريع، بل إلى خطاب تهديد ووعيد، أو - على حد تعبير الطبري في معرض تفسير الآية ٢٣ من سورة الكهف - خطاب «تأديب للرسول». ومع ذلك، فإن الرسول، في هذا التنازل التام عن سؤدد الذاتية، وفي هذا الانئسار المطلق لطوق العبودية، رابح لا خاسر. فمصداقيته كرسول رهن بذلك. فلأنه ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾، فقد ضمِنَ لنفسه نصاب الرسولية، وربح رهانه كنبي بشر لم يؤت ما أوتيه سواه من الأنبياء من برهان المعجزة، خلا القرآن نفسه من حيث هو «كلام الله»، أو بعبارة أكثر مطابقة للنص القرآني نفسه: «وحي من الله»[3].

(١) ولعل هذا ما يفسر أن الرسول كان، خلافاً لسائر الأنبياء، نبياً بلا معجزة. انظر كتابنا: **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

(٢) هذا بطبيعة الحال إذا أبحنا لأنفسنا أن نزيح منطوق هذه الآية من سياق الخصوص إلى العموم نظير ما يفعل بلا تحرّج جمهور الأصوليين، وعلى رأسهم الشافعي نفسه كما سنرى.

(٣) «كلام الله» أو «وحي من الله»: هذه إشكالية خطيرة من إشكاليات اللاهوت الإسلامي بقيت أسيرة اللامفكَّر به، مع أن القرآن نفسه ساقها إلى مجال الممكن التفكير به بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ الله إِلا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ (الشورى: ٦٤٧).

ولنشرع الآن - مع القارئ - برحلتنا الاستقرائية مع الآيات القرآنية التي تؤكد ما ذهبنا إليه من أن الرسول **مكفوف اليد من الناحية التشريعية**، فضلاً عن أنه معطَّل عن الإرادة الذاتية، منهيٌّ عن المبادرة، ومطالَب بالخضوع التام من حيث هو مرسَل للمشيئة الإلهية المرسِلة، وهذا تحت طائلة العقاب. وسوف نتَّبع في هذا الاستقراء ترتيب الآيات حسب موضوعها، لا حسب تاريخ نزولها أو حسب ورودها في المصحف العثماني؛ وسوف نعتمد في قراءتها من المنظور الذي حددناه لنفسنا على المصادر الرئيسية المكرَّسة في التراث الإسلامي، ولا سيما **تفسير** الطبري وسيرة ابن هشام و**طبقات** ابن سعد و**أسباب نزول** الواحدي.

أ. آيات تقصر وظيفة الرسول على تبليغ الرسالة وتؤنبه وتتوعده بقطع الوحي عنه وبمضاعفة عذابه في الدنيا والآخرة إن هو كتم شيئاً من القرآن أو زاد فيه أو بدَّل أو تقوَّل من عنده:

- ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة: ٦٧).
- ﴿قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلا تَمْلِكُونَ لي مِنَ اللهِ شَيْئاً﴾ (الأحقاف: ٨).
- ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٦).
- ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٦).
- ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾ (الإسراء: ٧٣-٧٥).

في «تأويل»[٤] الآية الأولى (المائدة: ٦٧) التي تطالب الرسول بـ «التبليغ» بلا قيد ولا شرط وبلا خوف من العواقب يقول الطبري: «هذا أمر من الله تعالى ذكره لنبيِّه

(٤) نضع كلمة «تأويل» هنا بين مزدوجين للتنويه بأن هذه الكلمة لم تكن حتى عصر الطبري (مطلع القرن الرابع) - الذي=

محمد (ص) بإبلاغ اليهود والنصارى من أهل الكتابين... وألا يشعر في نفسه حذراً منهم أن يصيبه مكروه... ولا جزعاً من كثرة عددهم وقلة عدد من معه».

ويروي عن مجاهد أنه قال: «لما نزلت: بلِّغ ما أُنزل إليك من ربك، قال إنما أنا واحد كيف أصنع تجتمع عليَّ الناس، فنزلت: وإن لم تفعل فما بلَّغت رسالته». ويختم بإيراد حديث لعائشة: «من حدَّثك أن رسول الله (ص) كتم شيئاً من الوحي فقد كذب»، وفي رواية أخرى: «وأعظم الفرية على الله»[٥].

وفي تأويل الآية الثانية (الأحقاف: ٤٦) التي تنفي الافتراء عن الرسول في مصدر القرآن الذي قال المشركون إنه من عنده وليس من عند الله، يقول الطبري: «ويقول تعالى ذكره: قل لهم يا محمد إن افتريته وتخرَّصته على الله كذباً فلا تغنون عني من الله إن عاقبني على افترائي إياه وتخرُّصي عليه شيئاً ولا تقدرون أن تدفعوا عني سوءاً إن أصابني به»[٦].

وإذا كان الطبري لا يتوقف مطولاً عند تهديد الله لرسوله بقطع الوحي عنه وبقطع نياط قلبه في الآيتين الثالثة (الإسراء: ٨٦) والرابعة (المعراج: ٨)، فإنه يفيض في التعليق على الآيات الثلاث من سورة الإسراء التي تتوعد الرسول بمضاعفة عذابه في الحياة والممات إنساير المشركين فيما حاولوه من افتتانه عن وحي الله إلى غيره مما يتواءم ومعتقدهم. وفي ذلك يقول: «اختلف أهل التأويل في الفتنة التي كاد المشركون أن يفتنوا رسول الله (ص) عن الذي أوحى إليه الله إلى غيره، فقال بعضهم: ذلك الإلمام بالآلهة، لأن المشركين دعوه إلى ذلك، فهمَّ به رسول الله. ذِكْرُ من قال ذلك

=يستعملها آلاف المرات - قد اكتسبت بعد المعنى الباطني الذي سيصير لها لاحقاً كبديل شيعي عن كلمة «تفسير» السنِّية. ولعل ذلك ما يفسر أن الناشر الأول لتفسير الطبري، ونقصد مطبعة بولاق الأميرية (١٣٢٣هـ)، آثر أن يحوِّر عنوانه إلى **جامع البيان في تفسير القرآن**.

(٥) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٠، ج١٠، ص٤٧١.

(٦) نفسه، ج٢٢، ص٩٧.

قال: كان رسول الله (ص) يستلم الحجر الأسود، فمنعته قريش وقالوا لا ندعه حتى يلمَّ بآلهتنا. فحدَّث نفسه وقال: ما عليَّ أن ألمَّ بها بعد أن يَدَعوني أستلم الحجر، والله يعلم أني لها كاره. فأبى الله فأنزل: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾. ويضيف الطبري في رواية أخرى عن قتادة - وهي رواية يستعيدها بحرفها الواحدي في «**أسباب النزول**» - أن «قريشاً خلوا برسول الله (ص) ذات ليلة إلى الصبح يكلمونه ويفخِّمونه ويسوِّدونه ويقاربونه... فهمَّ أن يقارفهم في بعض ما يريدون، ثم عصمه الله، فذلك قوله: «لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً». ويضيف في رواية ثالثة عن ابن عباس - وهي رواية يستعيدها أيضاً الواحدي - أن «ثقيفاً كانوا قالوا للنبي (ص): يا رسول الله أجِّلنا سنة حتى يُهدى إلى آلهتنا، فإذا قبضنا الذي يُهدى لآلهتنا أخذناه ثم أسلمنا وكسرنا الآلهة، فهمَّ رسول الله (ص) أن يعطيهم وأن يؤجلهم، فقال الله: «ولولا أن ثبَّتناك لقد كدت تركن إليهم»[(٧)]. ويحكي الواحدي رواية أخرى عن ابن عباس مفادها أن آية ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾ نزلت في وفد ثقيف أتوا رسول الله (ص) فسألوا شططاً وقالوا: متِّعنا باللات سنة وحرِّم وادينا كما حرَّمت مكة شجرها وطيرها ووحشها... فإن كرهت ما نقول وخشيت أن تقول العرب: أعطيتهم ما لم تعطنا، فقل: الله أمرني بذلك... وقد همَّ رسول الله (ص) أن يعطيهم ذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[(٨)].

(٧) الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج١٧، ص٥٠٨.

(٨) أبو الحسن الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول** وبهامشه «**الناسخ والمنسوخ**» للشيخ هبة الله بن سلامة، طبعة عالم الكتب المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص٢١٨. وجدير بالذكر أن نظام الدين القمي النيسابوري يقدم في **تفسير غرائب القرآن** رواية أخرى عن رواية ابن عباس هذه فيقول: «إن وفد ثقيف قالوا للنبي (ص): لا ندخل في أمرك حتى تعطينا خصالاً نفتخر بها على العرب: لا نُعشَّر، أي لا تؤخذ عشور أموالنا، ولا نحشر ولا نجبي في صلاتنا، أي لا نسجد، وكل ربا لنا فهو لنا، وكل ربا علينا فهو موضوع، وأن تُمتِّعنا باللات سنة ولا نكسرها بأيدينا عند رأس الحول... فإذا سألتك العرب: لم فعلت ذلك؟ فقل إن الله أمرني به. وجاؤوا بكتابهم فكتب: باسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد رسول الله لثقيف لا يعشَّرون ولا يحشرون، فقالوا: ولا يجبون، فسكت رسول الله. ثم قالوا للكاتب: اكتب ولا يجبون، والكاتب ينظر إلى رسول الله... فأنزل الله هذه الآية: ﴿لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾، أي ركوناً قليلاً. قال ابن عباس: يريد حيث سكت عن جوابهم. قال قتادة: لما نزلت هذه الآية قال النبي (ص): «اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين» (**تفسير غرائب القرآن** للقمي النيسابوري. بهامش **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج١٥، ص٦٩-٧١).

ب. آيات تحذر الرسول من استباق القرآن أو استعجال الوحي أو مجرد التمني فيه:

- ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه: ١١٤).
- ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إِلا أَنْ يَشَاءَ الله﴾ (الكهف: ٢٣-٢٤).
- ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (الحج: ٥٢).

في تأويل الآية الأولى (طه: ١١٤) يقول الطبري: «ولا تعجل يا محمد بالقرآن فتقرئه أصحابك أو تقرأه عليهم من قبل أن يوحى إليك بيان معانيه، فعوتب على إكتابه وإملائه ما كان الله ينزله عليه من كتابه مَنْ كان يُكْتِبه ذلك من قبل أن يبين له معانيه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل... قال قتادة: ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه، أي بيانه»(٩).

وواضح أن هذا التأويل لا يخلو من تمحل. أولاً لأن كتب السيرة وعلوم القرآن تُجمع على أن الرسول كان ينطق بما يوحى إليه حالما يفيق من غشيانه وبدون أن ينتظر «بيان معاني» ما أوحي إليه، وثانياً لأن «الوحي» خلافاً لتأويل قتادة، لا يرادفه لغوياً «البيان»، وإلا لكفَّت العربية عن أن تكون هي العربية. والواقع أن هناك تعليلاً آخر لسبب نزول الآية أكثر منطقية وواقعية معاً. فقد روى عبد الله بن وهب (١٢٥-١٩٧هـ) في تفسيره: «**الجامع علوم القرآن**» - وهو من أقدم التفاسير التي وصلتنا - عن جرير ابن حازم أنه قال: «سمعت الحسن البصري قال: أتت امرأة إلى رسول الله فقالت: إن زوجي لطم وجهي، قال: بينكم القصاص، فأنزل الله: ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾. قال: فأمسك رسول الله حتى أنزلت الآية التي في سورة النساء: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾»(١٠).

(٩) جامع البيان في تفسير القرآن، ج١٨، ص٣٨٢.

(١٠) عبد الله بن وهب المصري، الجامع تفسير القرآن، تحقيق ميكلوش موراني، جامعة بون، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٢٠٠٣، ج٢، ص٤١-٤٢.

والحال أن هذه المرأة، التي لم يسمِّها الحسن البصري، والتي نزلت بشأنها آيتان متتاليتان من القرآن[11]، معروفة. فهي حبيبة بنت زيد (بن أبي هريرة؟)، وزوجة سعد ابن الربيع الذي كان من النقباء الاثني عشر. وقد روى الواحدي النيسابوري عن مقاتل ابن سليمان أن امرأة سعد «نشزت عليه فلطمها، فانطلق أبوها معها إلى النبي (ص) فقال: أفرشْتُه كريمتي فلطمها. فقال النبي (ص): لتقتصَّ من زوجها. وانصرفت مع أبيها لتقتصَّ منه. فقال النبي (ص): ارجعوا، هذا جبريل عليه السلام أتاني، وأنزل الله هذه الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾، فقال رسول الله (ص): «أردنا أمراً وأراد الله غيره، والذي أراد خيرٌ، ورفع القصاص». وفي رواية أخرى: «أردنا أمراً فأبى الله تعالى»[12].

وإذا صح الربط بين الآيتين، فلنا أن نلاحظ أن الحكم الأول الذي أصدره الرسول بالاقتصاص فد فُهم ولا بد على أنه حكم من عند الله لا من عند الرسول، وإلا فلا معنى في هذه الحال لنزول آية ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾. ولكن أياً ما يكن من أمر، فإن هذه الآية تحتفظ بمدلولها كاملاً من وجهة النظر التي تعنينا هنا، وذلك بقدر ما تدل على نهي للرسول عن استباق الوحي وإصدار حكم من عنده لم يأذن به الله[13].

---

(١١) متتابعتان زمنياً ونسبياً، ولكن موزعتان في المصحف العثماني بين سورة النساء وسورة طه.

(١٢) الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، مصدر آنف الذكر، ص١١١-١١٢. والواقع أن القصة التي يسوقها، وبالأسماء التي يسميها، لا تخلو من اضطراب. فمعلوم أن أبا هريرة، حين توفي الرسول، لم يكن له من العمر سوى نحو ثلاثين عاماً. فكيف قُيِّض له أن تكون له حفيدة متزوجة تقابل الرسول في حياته؟ الأرجح إذاً أن في الأمر تصحيفاً، وهو ما يعزِّزه كون زوجة سعد بن الربيع تسمى في تحقيق آخر لكتاب الواحدي: حبيبة بنت زيد بن أبي زهير.

(١٣) يلاحظ أحد الباحثين في معرض ما أسماه «الوظيفة التأديبية للوحي» - وهي الوظيفة التي تتمثل في نزول الوحي «تفنيداً لموقف أو رأي اعتقد الرسول صوابه» - أن اجتهاد الرسول، عندما «انتصر لحبيبة بنت زيد وأذن لها كي تقتصَّ من زوجها» قد «فنَّده الوحي بسرعة داعياً إلى علاقة اجتماعية يكون فيها الرجال قوَّامين على النساء». ويضيف «الواضح ههنا أن مجتمع الدعوة لم يكن مهيأً لقبول رأي الرسول. ذلك أن الأعراف الاجتماعية السائدة وقتئذ والنظام التراتبي الذي يخضع له المجتمع من جهة العلاقة بين الرجل والمرأة كانت تحول دون إعطاء الحق للمرأة في الاقتصاص من الرجل. وهذا ما يفسِّر تخلي الوحي عن تصوُّر للعلاقات الأسرية سابق لعصره» (انظر بسام الجبل، **أسباب النزول**، المركز الثقافي العربي، من إصدارات المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت ٢٠٠٥، ص٢٤١.

وكما نُهي الرسول عن استباق الوحي القرآني سنراه يُنهى أيضاً عن استعجاله. هذا ما يمكن استنتاجه لا من المضمون المباشر للآية ٢٣ من سورة الكهف، بل من سبب نزولها بالأَولى. فهذه الآية، التي أدرجها الطبري في باب «تأديب الله لنبيِّه»، كانت نزلت، على ما يفيدنا ابن هشام، في حادثة امتحان وفد من قريش للرسول في ثلاث مسائل ليتأكدوا من صدق نبوَّته أو كذبها. وقد فعلوا ذلك نزولاً عند نصيحة أحبار يهود أخبروهم أنهم إن سألوه عنها فأجاب «فهو نبي، وإن لم يفعل فهو متقوِّل». و«جاؤوا رسول الله فقالوا: يا محمد، أخبرنا عن فتية ذهبوا في الدهر الأول قد كانت لهم قصة عَجَب [= أهل الكهف]، وعن رجل كان طوَّافاً قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها [= ذي القرنين]، وأخبرنا عن الروح ما هي؟ قال: فقال لهم رسول الله: «أخبركم بما سألتم عنه غداً»... فانصرفوا عنه، فمكث رسول الله - فيما يذكرون - خمس عشرة ليلة لا يحدِث الله إليه في ذلك وحياً ولا يأتيه جبريل، حتى أرجف أهل مكة وقالوا: وَعَدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه، وحتى أحزَنَ رسولَ الله مكثُ الوحي عنه، وشقَّ عليه ما يتكلم به أهل مكة، ثم جاءه جبريل من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف: فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف والروح»[١٤].

وإنما في هذا السياق نزلت، بعد احتباس الوحي خمس عشرة ليلة، الآية «التأديبية» ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ التي يقول الطبري في تأويلها: «هذا تأديب من الله عزَّ ذكره لنبيِّه (ص) أن لا يجزم على ما يحدث من الأمور أنه كائن لا محالة... وعلَّمه ما الذي ينبغي أن يستعمل في عِداته [= وعوده]، وخبَّره عما يحدث من الأمور التي لم يأته من الله بها تنزيل، فقال: ﴿وَلا تَقُولَنَّ﴾ يا محمد ﴿لِشَيْءٍ إِنِّي

(١٤) ابن هشام المعافري، السيرة النبوية، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت ٢٠٠١، ج١، ص٢٣١. وجدير بالذكر أن آية الروح لم ترد، خلافاً لما يذكر ابن هشام، في سورة الكهف، بل في سورة الإسراء، وهذا على الأقل حسب ترتيب الآيات والسور في المصحف العثماني.

فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ كما قلت لهؤلاء الذين سألوك عن أمر أصحاب الكهف، المسائل التي سألوك عنها: سأخبركم عنها غداً»[١٥].

ودوماً في السياق نفسه يضيف ابن هشام على لسان أستاذه ابن إسحاق: «فَذُكر أن رسول الله (ص) قال لجبريل حين جاءه: «لقد احتبست عني يا جبريل حتى سُؤت ظناً، فقال له جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ (مريم: ٦٤)، وما يختصره ابن هشام يتوسع فيه الطبري بإيراده للآية عدة روايات، فيقول: «ذكر أن هذه الآية نزلت من أجل استبطاء رسول الله (ص) جبرائيل بالوحي... حدثنا... عن ابن عباس أن محمداً قال لجبرائيل ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا، فنزلت هذه الآية...وعن قتادة قال: احتبس جبرائيل في بعض الوحي فقال نبي الله (ص): ما جئت حتى اشتقت إليك، فقال له جبرائيل: وما نتنزل إلا بأمر ربك... وعن مجاهد قال: لبث جبرائيل عن محمد اثنتي عشرة ليلة ويقولون: قلى، فلما جاءه قال: أي جبرائيل، لقد رِثْتَ [= تأخرت] عليَّ حتى ظن المشركون كل ظنٍّ، فنزلت... وعن الضحاك: احتبس جبرائيل عن نبي الله (ص) حتى تكلم في ذلك المشركون واشتدَّ ذلك على نبي الله فأتاه جبرائيل فقال: اشتدَّ عليك احتباسنا عنك، وتكلم في ذلك المشركون، وإنما أنا عبد الله ورسوله، إذا أمرني بأمر أطعته، وما نتنزل إلا بأمر ربك». ويخلص الطبري من كل هذه الروايات إلى أن تأويل كلام جبريل هو: «لا تستبطئنا يا محمد في تخلفنا عنك، فإنَّا لا نتنزل من السماء إلى الأرض إلا بأمر ربك لنا بالنزول إليها... بيده ذلك كله [= أمر الدنيا والآخرة] وهو مالكه ومصرِّفه، لا يملك ذلك غيره، فليس لنا أن نحدث في سلطانه أمراً إلا بأمره إيانا به»[١٦].

وبديهي أن هذا اللوم الموجَّه إلى الرسول على استعجاله الوحي أو استبطائه إياه – كما على مواقف ومبادرات أخرى له كما سنرى لاحقاً – ليس من شأنه إلا أن يعزز مصداقيته في إسناد نبوَّته إلى وحي إلهي. ولقد كان معروف الرصافي لاحظ

(١٥) الطبري، ج١٧، ص٦٤٥.

(١٦) نفسه، ج١٨، ص٢٢٥.

فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ كما قلت لهؤلاء الذين سألوك عن أمر أصحاب الكهف، المسائل التي سألوك عنها: سأخبركم عنها غداً»[١٥].

ودوماً في السياق نفسه يضيف ابن هشام على لسان أستاذه ابن إسحاق: «فَذُكر أن رسول الله (ص) قال لجبريل حين جاءه: «لقد احتبست عني يا جبريل حتى سُؤت ظناً، فقال له جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ (مريم: ٦٤)، وما يختصره ابن هشام يتوسع فيه الطبري بإيراده للآية عدة روايات، فيقول: «ذكر أن هذه الآية نزلت من أجل استبطاء رسول الله (ص) جبرائيل بالوحي... حدثنا... عن ابن عباس أن محمداً قال لجبرائيل ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا، فنزلت هذه الآية... وعن قتادة قال: احتبس جبرائيل في بعض الوحي فقال نبي الله (ص): ما جئت حتى اشتقت إليك، فقال له جبرائيل: وما نتنزل إلا بأمر ربك... وعن مجاهد قال: لبث جبرائيل عن محمد اثنتي عشرة ليلة ويقولون: قلى، فلما جاءه قال: أي جبرائيل، لقد رِثْتَ [= تأخرت] عليَّ حتى ظن المشركون كل ظنٍّ، فنزلت... وعن الضحاك: احتبس جبرائيل عن نبي الله (ص) حتى تكلم في ذلك المشركون واشتدَّ ذلك على نبي الله فأتاه جبرائيل فقال: اشتدَّ عليك احتباسنا عنك، وتكلم في ذلك المشركون، وإنما أنا عبد الله ورسوله، إذا أمرني بأمر أطعته، وما نتنزل إلا بأمر ربك». ويخلص الطبري من كل هذه الروايات إلى أن تأويل كلام جبريل هو: «لا تستبطئنا يا محمد في تخلفنا عنك، فإنَّا لا نتنزل من السماء إلى الأرض إلا بأمر ربك لنا بالنزول إليها... بيده ذلك كله [= أمر الدنيا والآخرة] وهو مالكه ومصرِّفه، لا يملك ذلك غيره، فليس لنا أن نحدث في سلطانه أمراً إلا بأمره إيانا به»[١٦].

وبديهي أن هذا اللوم الموجَّه إلى الرسول على استعجاله الوحي أو استبطائه إياه - كما على مواقف ومبادرات أخرى له كما سنرى لاحقاً - ليس من شأنه إلا أن يعزز مصداقيته في إسناد نبوَّته إلى وحي إلهي. ولقد كان معروف الرصافي لاحظ

(١٥) الطبري، ج١٧، ص٦٤٥.

(١٦) نفسه، ج١٨، ص٢٢٥.

بمنتهى السداد في دراسته الرائدة والابتداعية عن «**الشخصية المحمدية**» أن نزول الوحي في تقريع النبي، وبخلاف ما أراده واشتهاه، ليس من شأنه إلا «حمل القوم على تقوية إيمانهم بأن القرآن وحي من الله وليس من عنده»[17]. ولكن ما يصدق على استباق الوحي أو استبطائه لا يصدق على التمني والزيادة فيه. فالمخرج في الحالة الأولى يبقى إلهياً، ولو أخذ شكل لوم وتقريع. أما في الحالة الثانية فمخرجه شيطاني. وتلك هي قصة الآيات الشيطانية المشهورة.

لقد كتب الطبري صفحات طوالاً وحكى بضع عشر رواية في تعليل سبب نزول الآية ٥٢ من سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ الله مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ الله آيَاتِهِ وَالله عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. ولكن الواحدي هو مَنْ أحسَنَ اختصارها في صيغة جامعة نوردها هنا كما هي: «قال المفسرون لما رأى رسول الله (ص) تولّي قومه عنه، وشقَّ عليه ما رأى من مباعدتهم عما جاءهم به، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله تعالى ما يقارب بينه وبين قومه، وذلك لحرصه على إيمانهم. فجلس ذات يوم في نادٍ من أندية قريش كثيرٍ أهلُه، وأحبَّ يومئذ أن لا يأتيه من الله تعالى شيء ينفِّر عنه، وتمنَّى ذلك، فأنزل الله تعالى سورة ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾، فقرأها رسول الله (ص) حتى إذا بلغ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى﴾ ألقى الشيطان على لسانه لما كان يحدِّث به نفسه وتمناه[18]: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتها لترتجى». فلما سمعت قريش ذلك فرحوا، ومضى رسول الله (ص) في قراءته فقرأ السورة كلها وسجد في آخر السورة، فسجد المسلمون بسجوده وسجد جميع من في المسجد من المشركين، فلم يبقَ في المسجد مؤمن ولا كافر إلا سجد... وتفرقت قريش وقد سرَّهم ما سمعوا، وقالوا قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر، وقالوا لقد عرفنا أن الله يحيي ويميت

(١٧) معروف الرصافي، **الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس**، منشورات الجمل، كولن ٢٠٠٢، ص٤١٤. ونحن نصف هذه الدراسة بأنها «ابتداعية» بكلا معنيَي الكلمة: الإبداع والبدعة معاً.

(١٨) وفي **الكشاف** للزمخشري أن الشيطان «وسوس إليه... فسبقه لسانه على سبيل السهو والغلط».

ويخلق ويرزق، لكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده. فلما أمسى رسول الله (ص) أتاه جبريل عليه السلام فقال: ماذا صنعت؟ تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله سبحانه، وقلت ما لم أقل لك[١٩]. فحزن رسول الله (ص) حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كبيراً، فأنزل الله تعالى هذه الآية. فقالت قريش: ندم محمد عليه السلام على ما ذكر من منزلة آلهتنا عند الله، فازدادوا شراً إلى ما كانوا عليه»[٢٠].

وبديهي أن قصة الآيات الشيطانية تطرح، خارج النطاق الذي نحن بصدده هنا، إشكالات خطيرة من منظور لاهوت الوحي. ولكن هذه الإشكالات جرى استبعادها، طبقاً لآلية معهودة من آيات الدفاع، إلى مجال اللامفكّر به[٢١]؛ هذا إن لم تُنْفَ من أساسها نظير ما فعل ابن خزيمة الذي قال إن القصة كلها من «وضع الزنادقة»، والإمام البيهقي الذي قال إن «القصة غير ثابتة من جهة النقل»، إذ لو ثبت أن الشيطان ألقى في مسمع الرسول لترتّب على ذلك «زوال الأمان عن الشرع»[٢٢].

ج. آيات يعلق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي:

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (البقرة: ٢١٥).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ (البقرة: ٢١٧).

(١٩) في رواية إضافية عن لقاء المعاتبة بين جبريل ومحمد يقول الواحدي: «جاء جبريل عليه السلام إلى رسول الله (ص) وقال: اعرض عليَّ كلام الله، فلما عرض عليه فقال: أما هذا فلم آتك به، هذا من الشيطان».

(٢٠) الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، ص٢٣١-٢٣٢.

(٢١) من هنا كانت قوة الصدمة التي أحدثها في آخر القرن العشرين صدور رواية **الآيات الشيطانية** لسلمان رشدي.

(٢٢) نظام الدين القمي النيسابوري، **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق زكريا عميران، ج١٠، ص١٦٥. ولا شك أن استنتاج البيهقي كان سيكون في محله منطقياً لولا أن عدم ثبوت القصة لا يلغي ثبوت الآية التي تؤكد أن ما من رسول تمنى إلا «ألقى الشيطان في أمنيته».

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ٢١٩).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ (البقرة: ٢١٩).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ (البقرة: ٢٢٢).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ (الأعراف: ١٨٧).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ﴾ (الأعراف: ١٨٧)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ قُلِ الأَنْفَالُ لِلهِ وَالرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ٨٥).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً﴾ (الكهف: ٨٣).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفاً﴾ (طه: ١٠٥)

إن هذه الصيغة: «وَيَسْأَلُونَكَ... قُلْ» التي تتكرر في سورة البقرة وحدها سبع مرات، وفي سائر القرآن أربع عشرة مرة (بل ست عشرة مرة إذا أضفنا الآيتين ١٢٧ و١٧٦ من سورة النساء: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ في النِّسَاءِ قُلِ الله يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ و﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ الله يُفْتِيكُمْ في الْكَلالَةِ﴾)، هذه الصيغة لا تدع مجالاً للشك في أن **الرسول لم يكن قائلاً بل مأموراً بالقول**، أو بألا يقول إلا أن يقال له، ولا يجيب عن سؤال إلا أن يجاب عنه، وأن بين السؤال والجواب فاصلاً زمنياً هو الزمن الذي يستغرقه الوحي لينزل، وأن هذا الزمن قد يمتد في بعض الحالات إلى خمس عشرة ليلة كما رأينا في الإجابة عن المسائل الثلاث: فتية الكهف وذي القرنين وماهية الروح. ولنلاحظ هنا أن الرسول **كان منهيّاً** عن الإجابة ليس فقط عن المسائل الأخروية الجليلة مثل الروح وعلم الساعة،

بل كذلك حتى عن المسائل الدنيوية الدقيقة مثل المحيض والغنائم والصدقات. ولسان حال الرسول في كل ذلك، كما يقوِّله القرآن في ثلاث آيات على التوالي: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الأنعام: ٥٠، ويونس: ١٥، والأحقاف: ٩)، أو كما يقوِّله الطبري: «ما لي علم إلا ما علَّمني الله»[٢٣]، أو كما يقوِّله ابن حيان: «إنما أنا متبع ما أوحى الله تعالى، غير شارع شيئاً من جهتي، ولا أعلم ما وراء هذه الجدار إلا أن يعلمني ربي»[٢٤].

وبالإضافة إلى هذه الآيات الصريحة التي تكفُّ يد الرسول عن التشريع حتى في أبسط الأمور، وتقيِّده تقييداً مطلقاً بسلطة الوحي، ولا تترك له من مبادرة إلا الامتثال لما يوحى به إليه من دون أن يخرج عنه «قيد شبر»[٢٥]، فإن هناك آيات أخرى يستبان من أسباب نزولها أن الرسول كان يعلِّق الحكم أو يمتنع عن اتخاذ موقف ويوقف التنفيذ بانتظار نزولها حتى يتبيَّن له «الخيط الأبيض من الخيط الأسود»[٢٦].

من هذه الآيات الآية ٧ من سورة النساء: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ﴾. فقد قال المفسرون إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها أم كجَّة وثلاث بنات له منها، فقام رجلان هما ابنا عم الميت ووصيَّاه يقال لهما سويد وعرفجة، فأخذا ماله ولم يعطيا امرأته شيئاً ولا بناته، وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً، إنما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون: لا يُعطى إلا من قاتل على ظهر الخيل وحاز الغنيمة، فجاءت أم كجَّة إلى رسول الله (ص) فقالت: يا رسول الله إن أوس بن ثابت مات وترك عليَّ بنات وأنا امرأة، وليس عندي

(٢٣) الطبري، ج١٨، ص١٣٥.

(٢٤) ابن حيان الأندلسي، **التفسير الكبير** المسمَّى بـ **البحر المحيط**، طبعة مكتبة النصر الحديثة المصورة، الرياض بلا تاريخ، ج٤، ص١٣٣-١٣٤.

(٢٥) التعبير هو لابن كثير الدمشقي في تفسيره المشهور باسم **تفسير ابن كثير**، تحقيق سامي محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، الرياض ١٩٩٩، ج٣. ص٢٥٩.

(٢٦) حتى إن البخاري نفسه، وهو من كبار من أسهموا في التحول من الإسلام القرآني إلى الإسلام السنِّي، اضطر إلى أن يفرد من **صحيحه** باباً، هو الباب التاسع من كتاب **الاعتصام بالكتاب والسنة**، ترجمه كما يلي: «باب ما كان النبي (ص) يُسأل مما لم ينزل عليه الوحي، فيقول: «لا أدري»، أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي. ولم يقل برأي ولا قياس».

ما أنفق عليهن، وقد ترك أبوهن مالاً حسناً وهو عند سويد وعرفجة، لم يعطياني ولا بناته من المال شيئاً وهنَّ في حجري، ولا يطعمانني ولا يسقيانني ولا يرفعان لهنّ رأساً. فدعاهما رسول الله (ص)، فقالا: يا رسول الله ولدها لا يركب فرساً ولا يحمل كلَّاً ولا ينكئ عدواً. فقال رسول الله (ص): انصرفوا حتى أنظر ما يحدث الله لي فيهن، فانصرفوا، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[٢٧].

وشبيه هذه الحكاية كان رواها الواقدي في **مغازيه**. فعلى إثر استشهاد سعد بن الربيع في معركة أُحد، قدمت امرأته إلى الرسول فقالت: «يا رسول الله، إن سعد بن ربيع قُتل بأُحد، فجاء أخوه فأخذ ما ترك، وترك ابنتين ولا مال لهما، وإنما يُنكح - يا رسول الله - النساء على المال. فقال رسول الله (ص): لم ينزل عليَّ في ذلك شيء، وعودي إليَّ إذا رجعتُ. فلما رجع رسول الله (ص) إلى بيته جلس على بابه وجلسنا معه، فأخذ رسول الله (ص) بُرَحاءُ حتى ظننَّا أنه أُنزل عليه[٢٨]، فسُرِّي عنه والعرق يتحدر من جبينه مثل الجمان، فقال: عليَّ بامرأة سعد... وبعث رجلاً إلى بلحارث بن الخزرج (أخي سعد بن الربيع)، فأتى وهو متعب، فقال رسول الله (ص): ادفع إلى بنات أخيك ثلثي ما ترك أخوك... وادفع إلى زوجة أخيك الثمن، وشأنك وسائر ما بيدك»[٢٩].

وفي السياق نفسه يندرج حكم الكلالة الذي طالما أحدث لغطاً في صفوف الفقهاء[٣٠]. فقد روى مسلم في **صحيحه** أن الرسول عاد جابر بن عبد الله في مرضه، فسأله: «يا رسول الله، كيف أقضي في مالي؟ فلم يردَّ عليَّ شيئاً حتى نزلت آية الميراث:

(٢٧) الواحدي، **أسباب النزول**، ص١٠٦.

(٢٨) المقصود هنا نزول آية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ الله فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١١).

(٢٩) الواقدي، **كتاب المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، طبعة عالم الكتب المصورة عن طبعة جامعة أوكسفورد، لندن ١٩٦٦، بيروت، بلا تاريخ، ج١، ص٣٣١.

(٣٠) وفي صفوف الصحابة من قبلهم. فقد روى مسلم أن «عمر بن الخطاب خطب يوم الجمعة، فذكر نبي الله (ص)، وذكر أبا بكر، ثم قال: إني لا أدع بعدي شيئاً أهمّ من الكلالة. ما راجعت رسول الله في شيء ما راجعته في الكلالة، وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه».

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ الله يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ﴾ (النساء: ١٧٦)[٣١]». وإزاء الالتباس الذي أحاط بتأويل هذه الآية، التي يقال إنها آخر ما نزل من القرآن، رفض الرسول نفسه أن يدلي برأيه. فحين سئل عن الكلالة توقف وقال للسائل: «هذا ما أوتيت، ولست أزيدك حتى أُزاد»[٣٢].

ومن الآيات الأخرى التي علَّق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي الآية ٢٢٩ من سورة البقرة: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾. فقد «كان الرجل يطلِّق امرأته ما شاء الله أن يطلِّقها، ويطلَّقها مائة مرة أو أكثر إذا ارتجعها قبل أن تنقضي عدَّتها، حتى قال رجل لامرأته: والله لا أطلقك فتبيني مني ولا آويك إليَّ، فقالت: وكيف ذاك؟ قال: أطلِّقك، وكلما قاربت عدَّتك أن تنقضي ارتجعتك ثم أطلِّقك وأفعل ذلك. فشكت المرأة ذلك إلى عائشة، فذكرت ذلك عائشة لرسول الله (ص)، فسكت فلم يقل شيئاً حتى نزل القرآن: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾[٣٣].

وقد علَّق الرسول أيضاً الحكم في كيف الجماع، أمن قُبَل أم من دبر، على ما تذكر جميع كتب التفسير ومسانيد الحديث بانتظار نزول الآية ٢٢٣ من سورة البقرة. في ذلك يروي الطبري عن ابن عباس أنه قال: «جاء عمر بن الخطاب إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله، هلكتُ! قال: وما الذي أهلكك؟ قال: حوَّلت رحلي هذه الليلة! قال: فلم يردَّ عليه شيئاً [حتى] أوحى الله إلى رسول الله (ص) هذه الآية: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[٣٤]».

(٣١) مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد جواد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص١٢٣٤، الحديث رقم ١٦١٦.

(٣٢) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، صحّحه محمد زهري النجار، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت ١٩٧٣، ص١٩٨. والكلالة، إجمالاً، أن يموت الرجل أو المرأة وليس لهما ولد، فيرثهما الإخوة. والكلمة على ما يبدو سريانية الأصل.

(٣٣) أبو عمر نادي الأزهري، **المقبول من أسباب النزول**، نقلاً عن خليل عبد الكريم: **النص المؤسس ومجتمعه**، دار مصر المحروسة، ط٢، القاهرة ٢٠٠٤، السفر الأول، ص١٧٣.

(٣٤) الطبري، ج٤، ص٤١٢.

وكذلك الشأن في آية ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود: ١١٤). فقد «قال المفسرون: نزلت في أبي اليسر عمر بن غرية الأنصاري. كان يبيع التمر، فأتته امرأة فأعجبته، فقال لها إن في البيت أجود من هذا. فذهب بها إلى بيته، فضمَّها إلى نفسه وقبَّلها وأصاب منها كل ما يصيب الرجل من زوجته سوى الجماع. ثم ندم، فأتى رسول الله (ص) فأخبره بما فعل، فقال: انتظر أمر ربي. فلما صلَّى صلاة العصر نزلت، فقال: نعم، اذهب فإنها كفارة لما عملت. فقيل له: هذا له خاصة أم للناس عامة؟ فقال: بل للناس عامة[٣٥]».

وتقدم لنا الآية ٩٥ من سورة النساء: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ مثالاً على انتظار الرسول للوحي ليستكمل الحكم. فقد روى ابن سعد في **طبقاته** عن زيد بن ثابت أنه قال: «كنت إلى جنب رسول الله (ص)، فغشيته السكينة، فوقعت فخذه على فخذي فما وجدت شيئاً أثقل من فخذ رسول الله (ص). ثم سُرِّي عنه فقال: اكتب يا زيد، فكتبت في كتف: «لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله». فقام عمرو بن أم مكتوم، وكان أعمى، لما سمع فضيلة المجاهدين، فقال: يا رسول الله، فكيف بمن لا يستطيع الجهاد؟ فما انقضى كلامه حتى غشيت رسول الله (ص) السكينةُ، فوقعت فخذه على فخذي، فوجدت من ثقلها ما وجدت في المرة الأولى، ثم سُرِّي عنه فقال: اقرأ يا زيد، فقرأت: ﴿لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فقال: اكتب ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾[٣٦]. وفي رواية أخرى عن زيد بن ثابت أيضاً أنه حين كتب بين يدي النبي - وابن مكتوم حاضر -: «لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون» قال ابن مكتوم: «يا رسول الله قد أنزل الله تعالى في فضل الجهاد ما أنزل، وأنا رجل ضرير، فهل لي من رخصة؟ فقال النبي (ص): لا أدري. قال زيد: وقلمي رطب ما جفَّ حتى غشي النبي (ص) الوحي ووقع

(٣٥) **غرائب القرآن**، مصدر آنف الذكر، ج٧، ص١٠٤-١٠٥.

(٣٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ج٤، ص٢١١.

فخذه على فخذي حتى كادت تُدقُّ من ثقل الوحي، ثم جَلَى عنه، فقال لي: اكتب يا زيد ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾[٣٧].

وتقدم لنا آية ﴿لا إِكْرَاهَ في الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦) مثالاً آخر على سكوت النبي ريثما ينزل الوحي. فقد ذكر الطبري عن ابن عباس أن الآية «نزلت في رجل من الأنصار يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلاً مسلماً. فقال للنبي (ص) ألا أستكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك». والرواية التالية التي يسوقها الطبري على لسان ابن جبير أفصح دلالة بعد على سكوت الرسول بانتظار نطق الوحي. فقد سئل ابن جبير عن قوله: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فقال: «نزلت هذه الآية في الأنصار [إذ] كانت المرأة في الجاهلية تنذر إن ولدت ولداً أن تجعله في اليهود تلتمس بذلك طول بقائه، فجاء الإسلام وفيهم منهم، فلما أجليت النضير قالوا: يا رسول الله، أبناؤنا وإخواننا فيهم، قال: فسكت عنهم رسول الله (ص)، فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾. قال: فقال رسول الله (ص): قد خُيِّرَ أصحابكم، فإن اختاروكم فهم منكم، وإن اختاروهم فهم منهم. قال: فأجلوهم معهم[٣٨]».

وتقدم لنا الآية ٢١٧ من سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ (يقصد: قتال فيه إثم كبير) مثالاً بليغاً آخر على تعليق الرسول للحكم، أو بالأحرى على وقف للتنفيذ، بانتظار نزول الوحي. ففضلاً عن أن الآية تضمَّنت، كما سبق البيان، تعليقاً للجواب عن سؤال السائلين بانتظار نزولها وصدور الأمر بالجواب، فقد تضمنت أيضاً إذناً بإجراء الحكم في غنائم القتال الذي أباحته في الشهر الحرام، وإن بقدر ما من التأثيم. فقد روى ابن هشام أن الرسول بعث سرية من تسعة أنفار على رأسها عبد الله بن جحش لرصد تحركات قريش. ومع أن تعليماته كانت تقضي بالرصد لا بالقتال، ومع أن الليلة الأولى من الشهر الحرام - أي رجب - كانت قد دخلت، فقد

(٣٧) تفسير الألوسي المعروف بـ **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٥، ص١٢١.

(٣٨) الطبري، ج٥، ص٤١٠.

بادرت السرية إلى مهاجمة قافلة لقريش تتألف من أربعة رجال فقتلوا قائدها، وأسروا اثنين واستولوا على العير وما تحمله. «فلما قدموا على رسول الله (ص) في المدينة، قال ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام». فوقف العير والأسيرين، وأبى أن يأخذ من ذلك شيئاً. فلما قال ذلك رسول الله سُقط في أيدي القوم، وظنوا أنهم قد هلكوا، وعنَّفهم إخوانهم المسلمون فيما صنعوا، وقالت قريش: قد استحل محمد وأصحابه الشهر الحرام، وسفكوا فيه الدم، وأخذوا فيه الأموال، وأسروا فيه الرجال... فلما أكثر الناس في ذلك أنزل الله على رسوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾. فلما نزل القرآن بهذا الأمر وفرَّج الله تعالى عن المسلمين ما كانوا فيه من الشفق [= الخوف]، قبض رسول الله (ص) العير والأسيرين[٣٩]».

لكن أشهر ما علّق الرسول من حكم بانتظار نزول القرآن هو الحكم ببراءة زوجه عائشة فيما اشتهر في كتب السيرة والتفسير بـ «حديث الإفك». فتحت عنوان «خبر الإفك في غزوة بني المصطلق» أوردت **السيرة الهشامية**، نقلاً عن ابن إسحاق، أوسع رواية وأدقّها تفصيلاً لحديث الإفك الذي نزلت فيه اثنتا عشرة آية من سورة النور. وخلاصة الخبر أنه كان من عادة الرسول إذا أراد سفراً أو غزواً أن يقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه. فلما كانت غزوة بني المصطلق في سنة ست للهجرة أقرع بين نسائه، فخرج سهم عائشة. فلما انتهت الغزوة وقفل الرسول راجعاً، نزل منزلاً قريباً من المدينة فبات فيه ليلته. واتفق أنه لما همَّت القافلة بالارتحال عند الصباح خرجت عائشة لبعض حاجتها، فلما فرغت انسلَّ من عنقها عقدها. فلما التمسته في

(٣٩) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٢، ص١٩٠. هذا وحاولت بعض الروايات تبرير ما حدث بأن سرية عبد الله بن جحش هاجمت القافلة القرشية وقتلت وأسرت وغنمت لا في أول ليلة من رجب، بل في آخر ليلة من جمادى. ولكن الآية القرآنية نفسها تجزم بأن القتال كان في الشهر الحرام، فضلاً عن أنها تبيحه بقولها للمسلمين كما يشرح ابن هشام: «إن كنتم قتلتم في الشهر الحرام فقد صدُّوكم عن سبيل الله مع الكفر به، وعن المسجد الحرام، وإخراجكم منه أنتم وأهله أكبر عند الله من قتل من قتلتم منهم».

عنقها ولم تجده تحركت القافلة ورجعت إلى المكان الذي قضت فيه حاجتها، فوجدته. وفي أثناء ذلك حمل القوم هودجها، وكانوا يظنون أنها فيه، وارتحلوا. ولما آبت إلى العسكر ولم تجد فيه داعياً ولا مجيباً، تلففت بجلبابها واضطجعت في مكانها قائلة في نفسها إنها متى أُفْتقدت رُجع إليها. واتفق أن صفوان بن المعطَّل السُلَمي كان تخلَّف هو الآخر عن العسكر لبعض حاجته، فلما رآها - وكان يراها قبل أن يُضرب على النساء الحجاب - أركبها بعيره وانطلق سريعاً يطلب العسكر. فلما أدركه ورأوها راكبة بعيره انطلقت ألسنة بعضهم و«قال أهل الإفك ما قالوا» بدون أن تدري عائشة نفسها بما قالوه. ولما انتهى الحديث إلى الرسول انقلب لطفه المعتاد معها جفاء حتى امتنع عن عيادتها في وعكة أصابتها. فلما رأت ما رأته من جفائه لها استأذنته بالانتقال إلى بيت أبويها لتتولى أمها - أم رومان - تمريضها. ولم تنقه من وجعها إلا بعد بضع وعشرين ليلة. وفي أثناء ذلك كانت أقاويل الناس في المدينة قد تكاثرت، ولا سيما أن حمنة بنت جحش، أخت زينب بنت جحش زوجة الرسول التي كانت تنافس عائشة في المنزلة عنده، «أشاعت من ذلك ما أشاعت» مضادَّة منها لأختها. وكان ممن تقوَّل عليها أيضاً شاعر الإسلام الأول حسَّان بن ثابت. ولم يقف الأمر عند حد التقوُّل، بل تعدَّاه إلى حد الفتنة، إذ تبادل كل من الأوس والخزرج الاتهامات «حتى كاد يقع بين هذين الحيين شر». وإزاء تفاقم الموقف هذا لم يجد الرسول بداً من أن يستشير بعض صحابته، ومنهم عمر بن الخطاب وأسامة بن زيد وعلي بن أبي طالب. وعلى عكس الأوَّلَيْن أشار عليه الأخير بتطليق عائشة قائلاً: «يا رسول الله، إن النساء لكثير، وإنك لقادر على أن تستخلف»[40]. وتتابع عائشة نفسها هنا الرواية فتقول: «ثم دخل عليَّ رسول الله (ص) وعندي أبواي، وعندي امرأة من الأنصار، وأنا أبكي وهي تبكي معي، فجلس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «يا عائشة، إنه قد كان ما بلغك من قول الناس، فاتقي الله، فإن كنت قارفت سوءاً

(٤٠) إذا صحَّت هذه القصة فستكون هذه مقدمة أولى لما سيُعرف في تاريخ الصدر الأول بـ «حرب الجمل»: فهي تُدْخِلنا إلى ما قبل تاريخ العداء الشرس بين علي وعائشة.

مما يقول الناس فتوبي إلى الله، فإن الله يقبل التوبة من عباده»[٤١]. قالت: فوالله ما هو إلا أن قال لي ذلك، فَقَلَص دمعي حتى ما أحسُّ منه شيئاً، وانتظرت أبويَّ أن يجيبا عني رسول الله (ص) فلم يتكلما. قالت: وأيم الله لأنا كنت أحقرَ في نفسي وأصغر شأناً من أن ينزِل الله فيَّ قرآناً يُقرأ به في المساجد ويُصلَّى به. ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله (ص) في نومه شيئاً يكذِّب به الله عني لما يعلم من براءتي أو يخبر خبراً؛ فأما قرآن ينزل فيّ فوالله لنفسي أحقر عندي من ذلك. قالت: فلما لم أرَ أبويَّ يتكلمان قلت لهما: ألا تجيبان رسول الله (ص)؟، قالت: فقالا: والله ما ندري بماذا نجيبه. قالت: والله لا أعلم أهلَ بيت دخل عليهم ما دخل على آل أبي بكر في تلك الأيام... قالت: فوالله ما برح رسول الله (ص) مجلسه حتى تغشَّاه من الله ما كان يتغشاه، فسُجِّي بثوبه، ووضعت له وسادة من أدم تحت رأسه. فأما أنا حين رأيت من ذلك ما رأيت فوالله ما فزعت ولا باليت، فقد عُرِّفت أني منه بريئة وأن الله عز وجل غير ظالمي. وأما أبواي فوالذي نفس عائشة بيده ما سُرِّي عن رسول الله (ص) حتى ظننت لتَخرُجَنَّ أنفسهما فرقاً من أن يأتي من الله تحقيقُ ما قال الناس. قالت: ثم سُرِّي عن رسول الله (ص) فجلس، وإنه ليتحدَّر منه مثلُ الجمان [= مثل حبات اللؤلؤ] في يوم شاتٍ، فجعل يمسح العرق عن جبينه ويقول: «أبشري يا عائشة، فقد أنزل الله براءتك»... ثم خرج إلى الناس فَخطَبهم وتلا عليهم ما أنزل الله عليه من القرآن في ذلك، ثم أمر بمِسْطح بن أثاثة وحسَّان بن ثابت وحمنة بنت جحش - وكانوا ممن أفصح بالفاحشة - فضُربوا حدَّهم»[٤٢].

ولكن حتى بعد أن حُسم «خبر الإفك» على هذا النحو بتدخل إلهي، فإن القصة لم تنته. فالرسول أقام الحدَّ على الثلاثة بموجب الآية التي نزلت عليه في ذلك اليوم: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ

(٤١) في رواية موازية يسوقها البخاري أن الرسول، الذي «لبث شهراً لا يوحى إليه» في هذا الشأن، قال لعائشة بعد طول انقطاع عنها: «أما بعد يا عائشة، فإنه بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب تاب عليه الله».

(٤٢) ابن هشام، ج٣، ص٢١١-٢١٥.

شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٤). ولكنه ما إن أجرى حكمها لمرة واحدة يتيمة حتى اضطر إلى تعليقه بانتظار نزول آية أخرى. ذلك أن الآية الرابعة من سورة النور أثارت للحال سخط الرجال في مجتمع ذكوري كمجتمع المدينة، بل كمجتمع الجزيرة العربية بأسره في حينه[٤٣]. فكيف تطلب شهادة أربعة على زنا المرأة المحصنة علماً بأن من طبيعة واقعة الزنا في هذه الحال أن تتم في الخفاء؟ ثم ماذا يفعل الرجل إذا ضبط امرأته في حال الزنا؟ أيذهب ليأتي بأربعة شهود بدلاً من أن يقتلها كما يقضي القانون الذكوري الأول: قانون العِرْض؟ هذا بالضبط ما أثار حفيظة سعد بن عبادة سيد الخزرج الذي كان معروفاً عنه، على ما يبدو، أنه رجل غيور ما تزوج قط إلا عذراء، ولا طلَّق امرأة فاجترأ رجل أن يتزوجها من بعده. يروي الطبري عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾ قال سعد بن عبادة: لهذا أنزلت يا رسول الله؟ والله إني لأعرف أنها من الله وأنها حق، ولكن عجبت لو وجدت لكاع [= المرأة الحمقاء، يقصد زوجته] قد تفخَّذها رجل، لم يكن لي أن أهيجه ولا أحرِّكه حتى آتي بأربعة شهداء، والله لا آتي بأربعة شهداء حتى يفرغ من حاجته. فوالله ما لبثوا إلا يسيراً حتى جاء هلال بن أمية من حديقة له [فوجد عند أهله رجلاً][٤٤] فرأى بعينيه وسمع بأذنيه، فأمسك حتى أصبح، فلما أصبح غدا على رسول الله (ص)، وهو جالس مع أصحابه، فقال: يا رسول الله إني جئت أهلي عشاء، فوجدت رجلاً مع أهلي، رأيت بعيني وسمعت بأذني. فكره رسول الله (ص) ما أتاه به وثقل عليه جداً، حتى عُرف ذلك في وجهه. فقال هلال: والله يا رسول الله إني لأرى الكراهة في وجهك مما أتيتك به، والله يعلم أني صادق، وما قلت إلا حقاً، فإني لأرجو أن يجعل لي الله

(٤٣) بل إلى يومنا هذا. وهذا ليس فقط في المنطقة العربية، بل في جميع مناطق العالم التي لم تقطع بعد مع عقلية القرون الوسطى لتدخل إلى الحداثة ولازمتها الديموقراطية: المساواة بين الجنسين.

(٤٤) الجملة التي بين قوسين معقوفتين ساقطة من نص الطبري المطبوع.

فرجاً. قال: واجتمعت الأنصار فقالوا: ابتلينا بما قال سعد، أيُجلد هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين؟ فهمَّ رسول الله (ص) بضربه، فإنه لكذلك يريد أن يأمر بضربه، ورسول الله (ص) جالس مع أصحابه، إذ نزل عليه الوحي، فأمسك أصحابه عن كلامه حين عرفوا أن الوحي قد نزل، حتى فرغ، فأنزل الله ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور: ٦). فقال رسول الله (ص): أبشر يا هلال، فإن الله قد جعل [لك] فَرَجاً[٤٥]».

د. آيات تردع الرسول أو تلومه على مواقف اتخذها أو همَّ باتخاذها أو مبادرات بادر إليها بدون أن يكون له مرجع أو سند من الوحي:

فمن أشهر الآيات التي تؤنِّب الرسول والتي لا يختلف في تأويلها ولا في سبب نزولها أحد من أهل التأويل الآيات العشر الأولى من سورة عبس: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى * أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وَمَا عَلَيْكَ أَلا يَزَّكَّى * وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى * وَهُوَ يَخْشَى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾. فقد روى ابن سعد عن عروة بن الزبير أنه قال: «كان النبي (ص) جالساً مع رجال من قريش فيهم عتبة ابن ربيعة وناس من وجوه قريش... فجاء ابن مكتوم وهو مشتغل بهم، فسأله عن شيء فأعرض عنه. فأنزل الله تعالى: عبس وتولى أن جاءه الأعمى، يعني ابن مكتوم؛ أما من استغنى، يعني عتبة وأصحابه، فأنت له تصدَّى[٤٦]».

(٤٥) الطبري، ج١٩، ص١١١. والواقع أن للآية السادسة هذه من سورة النور، وللآيات الثلاث التالية لها، دلالة فقهية تتعدى بكثير درء حد الجلد عن هلال بن أمية لأنه لم يأت بأربعة شهود على ما اتهم به زوجته من زنا. فالآية قد رفعت أيضاً حد الزنا عن المرأة المتهمة به إذا لم يكن لها من متهم آخر سوى زوجها وإذا شهدت على نفسها أمام الله بأنه كاذب في ما قذفها به. ولم تكتف هذه الآية بأن استعاضت عن الحدِّين: حد القذف وحد الزنا، بملاعنة متبادلة بين الزوجين، بل الأبعد من ذلك، بعدُ، أنها جعلت من شهادة المرأة معادلة لشهادة زوجها في هذه الحال، وهي حال [= الزنا] أخطر شأناً بكثير من حال الدَّيْن التي جعلت فيها الآية ٢٨٢ من سورة البقرة شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل. وهاكم نص الآيات الأربع: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾.

(٤٦) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤، ص٢٠٨.

وروى الطبري بين جملة روايات متوافقة أن الضحاك - ومن بعده ابن زيد - قال: «تصدى رسول الله (ص) لرجل من مشركي قريش كثير المال ورجا أن يؤمن، وجاء رجل من الأنصار أعمى يقال له عبد الله بن أم مكتوم، فجعل يسأل نبي الله (ص)، فكرهه نبي الله (ص) وتولى عنه وأقبل على الغني... فعاتبه الله في ذلك فقال: عبس وتولى أن جاءه الأعمى[47]».

وذكر الواحدي أن «ابن مكتوم أتى النبي (ص) وهو يناجي عتبة بن ربيعة وأبا جهل بن هشام وعباس بن عبد المطلب وأُبيّاً وأمية ابني خلف ويدعوهم إلى الله تعالى ويرجو إسلامهم. فقام ابن أم مكتوم وقال: يا رسول الله علِّمني ما علَّمك الله، وجعل يناديه ويكرر النداء ولا يدري [لأنه أعمى] أنه مشتغل عنه مقبل على غيره، حتى ظهرت الكراهة في وجه رسول الله (ص) لقطعه كلامه، وقال (= الرسول) في نفسه: يقول هؤلاء الصناديد: إنما أتباعه العميان والسفلة والعبيد! فعبس رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعرض عنه وأقبل على القوم الذين يكلمهم فأنزل الله تعالى هذه الآيات[48]».

وفي سياق التقريع أيضاً على قرار اتخذه الرسول من دون أن يؤذن له به في الوحي نزلت آية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٢). وقد أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت لتنهى الرسول عن منع الصدقة عن المحتاجين من المشركين ما لم يعتنقوا الإسلام. في ذلك يقول الطبري: «ليس عليك يا محمد هدي المشركين إلى الإسلام، فتمنعهم صدقة التطوع، ولا تعطيهم منها ليدخلوا في الإسلام حاجة منهم إليها، ولكن الله هو يهدي من يشاء من خلقه إلى الإسلام فيوفقهم له، فلا تمنعهم الصدقة». ويعزز الطبري تأويله هذا بما رواه عن شعبة:

(٤٧) الطبري، ج٢٤، ص٢١٩.

(٤٨) أسباب النزول، ص٣٣٢.

«كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتصدق على المشركين، فنزلت: ﴿وَمَا تُنْفِقُونَ إِلا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللهِ﴾، فتصدَّق عليهم[(٤٩)]».

ودوماً في سياق تقريع الرسول على أذنه للناس بشيء لم يؤذن له به نزلت: ﴿عَفَا الله عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (التوبة: ٤٣). «قال أبو جعفر (= الطبري): «هذا عتاب من الله تعالى ذكره، عاتب به نبيَّه صلى الله عليه وسلم في إذنه لمن أذن له في التخلف عنه، حين شخص إلى تبوك لغزو الروم، من المنافقين». والقصة أن نفراً من المنافقين، وكان تعدادهم على ما تقول بعض الروايات تسعة وثلاثين رجلاً، أتوا الرسول واستأذنوه في التخلف عن مواكبته في الغزوة التي قادها إلى تبوك سنة تسع، فأذن لهم وهو يعلم أنهم غير صادقين فيما اعتلُّوا به من أعذار واهية. فنزلت الآية في عتابه على إذنه لهم بالقعود. وفي ذلك يروي الطبري عن عمرو بن ميمون الأودي أنه قال: «اثنتان فعلهما رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤمر فيهما بشيء: إذنه للمنافقين، وأخذه الأسارى، فأنزل الله: ﴿عَفَا الله عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾، قال: سألت مورِّقاً عن قوله: ﴿عَفَا الله عَنْكَ﴾، قال: عاتبه ربه[(٥٠)]».

ولئن عوتب الرسول في بعض الآيات على ما فعل فإنه، في آيات أخرى، يُعاتب على ما همَّ بفعله وإن لم يفعله. ففي بيان سبب نزول الآية ١٢٦ من سورة النحل: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ يقول الواحدي، في رواية عن أبي هريرة، إنه لما رأى الرسولُ، في يوم أُحُد، عمَّه حمزة صريعاً «فلم ير شيئاً كان أوجع لقلبه منه وقال: والله لأقتلنَّ بك سبعين منهم فنزلت». وفي رواية مماثلة عن ابن عباس أنه «لما انصرف المشركون عن قتلى أُحد انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى

(٤٩) الطبري، ج٥، ص٥٨٦.

(٥٠) نفسه، ج٤، ص٢٧٣-٢٧٤. بل إن مفسراً ذا منزع معتزلي مثل الزمخشري يذهب في تأويل الآية إلى أكثر من المعاتبة بكثير بتأكيده أن «قوله ﴿عَفَا الله عَنْكَ﴾ كناية عن الجناية لأن العفو رادف لها، ومعناه أخطأت وبئس ما فعلت» (**الكشاف**، ج٢، ص١٢٨).

منظراً ساءه، ورأى حمزة قد شُقَّ بطنه واصطُلم أنفه وجُدعت أذناه، فقال: لأقتلنَّ مكانه سبعين رجلاً منهم... فأنزل الله عز وجل ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾[٥١]».

وفي سياق مماثل، أي سياق نهي الرسول عن المبادرة إلى عمَلٍ عمَلٍ لم يؤمر به ولم ينزل فيه وحي نزلت الآية الناهية المشهورة من سورة الأنعام: ﴿وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾. وتفصيل القصة كما يرويها الطبري أن اثنين من أعيان قريش هما الأقرع ابن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري قدما «فوجدوا[٥٢] النبيّ صلى الله عليه وسلم قاعدًا مع بلال وصهيب وعمار وخباب، في أناس من الضعفاء من المؤمنين. فلما رأوهم حوله حَقَروهم، فأتوه فقالوا: إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلسًا تعرف لنا العرب به فضلَنا، فإنّ وفود العرب تأتيك فنستحيي أن ترانا العرب مع هؤلاء الأعبُد، فإذا نحن جئناك فأقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت! قال: نعم! قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتابًا. قال: فدعا بالصحيفة، ودعا عليًّا ليكتب. قال: ونحن قعود في ناحية، إذ نزل جبريل بهذه الآية: ﴿وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام: ٥٢)... فألقى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحيفةَ من يده[٥٣]».

وفي تخطئة الرسول أيضاً على قرار بادر إلى اتخاذه من دون مرجعية من الوحي، نزلت الآية ٦٧ من سورة الأنفال: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَالله يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾. فقد وقع في أيدي المسلمين في يوم بدر عدد كبير من الأسرى القرشيين، وفي عدادهم بضعة من قرابة الرسول، ومنهم عقيل بن أبي طالب، وعم الرسول العباس بن عبد المطلب، وأبو العاص بن الربيع ختن الرسول

(٥١) أسباب النزول، ص٢١٤.

(٥٢) الانتقال، غير المبرر نحوياً، من صيغة المثنى إلى صيغة الجمع، هو من قلم الطبري.

(٥٣) الطبري، ج١١، ص٣٧٦. ويضيف الطبري أنه في السياق نفسه نزلت الآية ٢٨ من سورة الكهف: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾

وزوج بنته زينب. «فلما جيء بالأسرى قال رسول الله (ص): ما تقولون في هؤلاء الأسرى؟ فقال أبو بكر: يا رسول الله، قومك وأهلك، استَبْقِهم واستأنِ بهم، لعل الله أن يتوب عليهم. وقال عمر: يا رسول الله كذَّبوك وأخرجوك، قدِّمهم فاضرب أعناقهم». فهوى الرسول ما قال أبو بكر، ولم يهوَ ما قاله عمر، وأخذ منهم الفداء (بل إنه أطلق سراح ختنه بلا فداء). فنزلت الآية توبِّخ الرسول، وتعيب عليه أخذ «الفداء من أسارى بدر قبل أن يؤمر به»، وتلومه على أنه، بإيثاره رأي أبي بكر في الفداء على رأي عمر في القتل، قد قدَّم «متاع الدنيا... على زينة الآخرة». فأسقط في يد الرسول وقعد، بعد نزول الآية، يبكي ويبكي معه أبو بكر[٥٤].

هذه المحاباة التي أبداها الرسول نحو قرابته في قضية أسارى بدر والتي ناله بسببها ما ناله من تأنيب ولوم ستتكرر - ويتكرر معها التقريع الإلهي - مرة ثانية في قضية سرقة ابن أبيرق. فقد مال الرسول إلى تبرئة هذا الأخير، لأنه من الأنصار الذين انضووا تحت رايته واعتنقوا الإسلام، ليثبت تهمة السرقة على رجل يهودي بريء.

والقصة كما يرويها الواحدي أن «رجلاً من الأنصار يقال له طعمة بن أبيرق، أحد بني ظفر بن الحرث، سرق درعاً من جار له يقال له قتادة بن النعمان. وكانت الدرع في جراب فيه دقيق، فجعل الدقيق ينتشر من خرق في الجراب حتى انتهى إلى الدار وفيها أثر الدقيق، ثم خبأها عند رجل من اليهود يقال له زيد بن السمير. فالتُمِسَتِ الدرع عند طعمة فلم توجد عنده، وحلف لهم: والله ما أخذها وما له بها من علم. فقال أصحاب الدرع: بلى والله قد أدلج علينا، فأخذها، وطلبنا أثره حتى دخل داره، فرأينا أثر الدقيق. فلما أن حلف تركوه واتبعوا أثر الدقيق حتى انتهوا إلى منزل اليهودي، فأخذوه، فقال: دفعها إليَّ طعمة بن أبيرق، وشهد له أناس من اليهود على ذلك. فقال بنو ظفر، وهم قوم طعمة: انطلقوا بنا إلى رسول الله (ص)، فكلموه في ذلك، فسألوه

(٥٤) الطبري، ج١٤، ص٦١-٦٢.

أن يجادل [= يدافع] عن صاحبهم، وقالوا: إن لم تفعل هلك صاحبنا وافتُضح وبُرِّئ اليهودي. فهمَّ رسول الله (ص) أن يفعل - وكان هواه معهم - وأن يعاقب اليهودي، حتى أنزل الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالحَقِّ فَاعْبُدِ الله مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾، وهذا قول جماعة من المفسرين[٥٥]. ويضيف الطبري في شرح تتمة الآية: ﴿وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾: «ولا تكن لمن خان معاهداً في نفسه أو ماله خصيماً، تخاصم عنه وتدافع عنه... واستغفر الله يا محمد وسله أن يصفح لك عن عقوبة ذنبك في مخاصمتك عن الخائن... وقد قيل إن النبي (ص) لم يكن خاصمَ عن الخائن، ولكنه همَّ بذلك. فأمره الله بالاستغفار مما همَّ به من ذلك[٥٦].

ولئن كانت هذه الآية نسيج وحدها في معاتبة الرسول على محاباته الكاذبين من المؤمنين على حساب الصادقين من المعاهدين من يهود وسواهم، فعديدة هي بالمقابل الآيات التي تعاتبه عتاباً أشد على محاباته المنافقين من المشركين ومحاولته استرضاءهم بتقديم بعض التنازلات لهم مما لم يأذن به الله. من هذه الآيات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ الله وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (الأحزاب: ١). ومنها: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾ (الأنعام: ١١٦). ومنها أخيراً: ﴿فَلا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ * وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (القلم: ٨-٩)[٥٧].

ولقد كنا رأينا كيف بلغ هذا العتاب ذروته، فتحول إلى وعيد بمضاعفة عذاب النبي في الدنيا والآخرة، في الآيات ٧٣-٧٥ من سورة الإسراء: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ

(٥٥) أسباب النزول، ص١٣٤.

(٥٦) الطبري، ج٩، ص١٧٥. هذا ولا يتردد الزمخشري، الذي اتهمه ابن تيمية بأن تفسيره محشو بالبدع المدسوسة، في رد سبب الضلالة التي كاد يقع فيها الرسول في الحكم في قضية سرقة الدرع إلى أنه «عمل بظاهر الحال وما كان يخطر له ببال أن الحقيقة على خلاف ذلك» (الكشاف، ج١، ص٦٤٦).

(٥٧) قال الطبري في تأويل هذه الآية: «ودَّ هؤلاء المشركون يا محمد لو تلين لهم في دينك بإجابتك إياهم إلى الركون إلى آلهتهم، فيلينون لك في عبادتك إلهك... وإنما هو مأخوذ من الدهن، شبَّه التليين في القول بتليين الدهن».

لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً * إِذاً لأذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً ﴾.

وفي هذا السياق الردعي نفسه نزلت الآية ١٢٨ من سورة آل عمران: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾. وقد قال الطبري في تأويلها: «وقوله: ليس لك من الأمر شيء: ليس إليك يا محمد أمر خلقي... وإنما أمرهم إليَّ، والقضاء فيهم بيدي دون غيري، أقضي فيهم وأحكم بالذي أشاء». وقد ذكر أنه نزلت على الرسول يوم أُحد: «فقد شجَّ رسول الله (ص) في وجهه وأصيبت رباعيته [= أربعة من أسنانه بين الثنية والناب]، فهمَّ رسول الله (ص) أن يدعو عليهم، فقال: كيف يفلح قوم أدموا وجه نبيِّهم، وهو يدعوهم إلى الله وهم يدعونه إلى الشيطان... فأنزل الله عز وجل ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾»[٥٨]. وروى الواحدي عن سالم بن عبد الله بن عمر الخطاب، «قال: لعن رسول الله (ص) فلاناً وفلاناً، فأنزل الله عز وجل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾»[٥٩].

وذكر الرازي في **مفاتيح الغيب** روايتين متناقضتين. فقد روى عن ابن عباس أن الآية «نزلت بسبب أنه (ص) أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا [في أُحد] فمنعه الله من ذلك». ثم أورد وجهاً آخر - ومعاكساً - لسبب النزول فقال: «إنه (ص) أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا أمره ويدعو لهم، فنزلت الآية»[٦٠]. وانفرد البخاري في **تاريخه**، برواية عن عبد الله بن عمر أيضاً، مفادها: «جاء رجل من قريش إلى النبي (ص)، فقال: إنك تنهي عن السبِّ، ثم تحوَّل فحوَّل قفاه إلى النبي (ص) وكشف استه، فلعنه ودعا عليه، فأنزل الله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾»[٦١].

(٥٨) الطبري، ج٤، ص٥٦.

(٥٩) الواحدي، **أسباب النزول**، ص٨٩.

(٦٠) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٠، ج٣، ص١٩٠.

(٦١) جلال الدين السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، دار البيان العربي، القاهرة ٢٠٠٢، ص٦٨.

وبدوره انفرد الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) برواية عن مقاتل بن سليمان تناقض الروايات السابقة من حيث أنها تقلب الدعاء على المشركين إلى ترحُّم على شهداء المسلمين. فطبقاً لرواية مقاتل هذه نزلت الآية «في أهل بئر معونة، وهم سبعون رجلاً من قراء أصحاب رسول الله وأميرهم المنذر بن عمرو، بعثهم رسول الله (ص) إلى بئر معونة في صفر سنة أربع من الهجرة على رأس أربعة أشهر من أُحد ليعلِّموا الناس القرآن والعمل. فقتلهم جميعاً عامر بن الطفيل... فوجد رسول الله (ص) من ذلك وجداً شديداً وقنت عليهم شهراً، فنزل: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾»[٦٢]. وفي الحالين معاً، السلب أو الإيجاب، اللعان أو القنوت، فإن الآية هي بمثابة إعلان صريح عن كفِّ يد الرسول عن الحكم بشيء في عباد الله سواء «في عاجل الدنيا أو آجل الآخرة» - كما يقول الطبري - اللهم إلا إذا حكم، لا من تلقاء ذاته، بل متقيداً بما ينزل الله إليه من الوحي. فليس الرسول منهياً فقط عن اتباع أهواء الناس: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَمَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا وَاقٍ﴾ (الرعد: ٣٧)، بل هو منهيٌّ أيضاً وأساساً عن اتباع هوى نفسه. وإنما على ضوء هذا النهي ينبغي أن نفهم آيات الاستغفار الثلاث المتتالية من سورة التوبة:

- ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ الله لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالله لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٨٠).
- ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (التوبة: ٨٤).
- ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (التوبة: ١١٣).

فهذه الآيات نزلت، جميعاً، في تقريع الرسول على اتباعه هوى نفسه عندما طلب من ربه الاستغفار للمنافقين من ذوي معارفه وللمشركين من ذوي قرابته. فطبقاً

(٦٢) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٩٧، ج٢، ص٣٨٦.

لابن هشام - الذي يروي ههنا عن ابن إسحاق - نزلت الآية الأولى في صلاة الرسول على عبد الله بن أبيّ بن سلول الذي تجمع كتب السيرة على اعتباره رأس المنافقين: «عن ابن عباس قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول: لما توفِّي عبد الله بن أبيّ دُعي رسول الله (ص) للصلاة عليه، فقام إليه، فلما وقف عليه يريد الصلاة تحوَّلتُ حتى قمت في صدره، فقلت: يا رسول الله، أتصَلِّي على عدوٍّ الله عبد الله بن أبيّ بن سلول القائل كذا يوم كذا والقائل كذا يوم كذا؟ أعدِّد أيامه له، ورسول الله يتبسم، حتى إذا أكثرت قال: «يا عمر أخِّر عني، إني قد خُيِّرت فاخترت. قد قيل لي ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ الله لَهُمْ﴾، فلو أعلم أني إن زدتُ على السبعين غُفر له لزدت». قال: ثم صلى عليه رسول الله (ص) ومشى معه حتى قام على قبره حتى فُرغ منه. قال [= عمر]: فعجبت لي ولجرأتي على رسول الله، والله ورسوله أعلم، فوالله ما كان إلا يسيراً حتى نزلت هاتان الآيتان: ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾. فما صلَّى رسول الله بعده على منافق حتى قبضه الله»[63].

ولكن روايات أخرى لا تستبعد أن تكون آيات الاستغفار قد نزلت في أم الرسول نفسها. يقول الطبري: «لما قدم رسول الله (ص) مكة وقف على قبر أمه حتى سخنت عليه الشمس رجاء أن يؤذن له فيستغفر لها حتى نزلت ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾[64]. ويعزِّز هذه الرواية ما ذكره عبد الله بن وهب من أن المعنيين بأصحاب الجحيم هم والدا الرسول اللذان ماتا على الشرك. ففي رواية عن «محمد بن كعب القرظي أن رسول الله

(٦٣) السيرة النبوية، ج٤، ص٥٤.

(٦٤) الطبري، ج١٤، ص٥١١.

(ص) قال: ليت شعري ما فعل أبواي، فأنزل الله عليه: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ (البقرة: ١١٩). قال: فما ذكرهما رسول الله بعد»(٦٥).

وثمة رواية ثالثة - ولعلها هي الأقرب إلى الصحة التاريخية - تفيد أن آية الاستغفار نزلت في أبي طالب عم النبي الذي كان يكنُّ له حباً أكيداً. فقد روى البخاري أن «أبا طالب لما حضرته الوفاة دخل عليه النبي (ص) وعنده أبو جهل. فقال: أي عم، قل معي: لا إله إلا الله، أحاجُّ لك بها عند الله. فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب، ترغب عن ملة عبد المطلب؟ فلم يزالا يكلمانه، حتى قال آخر شيء كلَّمهم به: على ملَّة عبد المطلب. فقال النبي (ص): لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ عنه. فنزلت: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾(٦٦). وساق الواحدي رواية أكثر تفصيلاً «أنه لما اشتكى أبو طالب شكواه التي قُبض فيها قالت له قريش: يا أبا طالب أرسل إلى ابن أخيك فيرسل إليك من هذه الجنة التي ذكرها تكون لك شفاء. فخرج الرسول حتى وجد رسول الله (ص) وأبا بكر جالساً معه، فقال يا محمد، إن عمك يقول إني كبير ضعيف سقيم، فأرسل إليَّ من جنتك هذه التي تذكر من طعامها وشرابها شيئاً يكون لي فيه شفاء. فقال أبو بكر: حرَّمها على الكافرين». ولكن لما كررت قريش الطلب، رقَّ قلب الرسول على ما يبدو، فَقَدِم «بيت أبي طالب فوجده مملوءاً رجالاً. فقال: خلُّوا بيني وبين عمِّي. فقالوا: ما نحن بفاعلين، ما أنت أحقُّ به منا، إن كانت لك قرابة فلنا قرابة مثل قرابتك. فجلس إليه فقال: يا عم جزيت عني خيراً، يا عم أَعنِّي على نفسك بكلمة واحدة أشفع لك بها عند الله يوم القيامة. قال: وما هي يا ابن أخي؟ قال: قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له. فقال: إنك لي ناصح، والله لولا أن تُعيَّر بها فيقال جزع عمُّك من الموت لأقررت بها عينك... فقال

(٦٥) **الجامع تفسير البيان**، ج١، ص١٠٢.

(٦٦) البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ، ج٥، ص٥١، الحديث رقم ٣٨٨٤.

رسول الله (ص): لا أزال أستغفر لك ربي حتى يردَّني. فاستغفر له بعدما مات، فقال المسلمون: ما يمنعنا أن نستغفر لآبائنا ولذوي قراباتنا؟ قد استغفر إبراهيم لأبيه[٦٧] وهذا محمد (ص) يستغفر لعمه. فاستغفروا للمشركين حتى نزل ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى﴾[٦٨]. ومما يعزز هذا التأويل لآية الاستغفار أن الآية ٥٦ من سورة القصص: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ قد نزلت، على ما يجمع المفسرون، في أبي طالب أيضاً. وهذا ما يؤكده الطبري الذي يسوق في ذلك بضع خمس عشرة رواية تجزم كلها بأن هذه الآية نزلت على رسول الله (ص) من أجل امتناع أبي طالب عمه من إجابته إذ دعاه إلى الإيمان بالله»[٦٩].

وبمناسبة هذه الآية الأخيرة، لنلاحظ أن العديد من الآيات القرآنية تنحو المنحى نفسه وتعلن **اللافاعلية النبوية** في كل ما يتعلق بمسائل الاهتداء والضلال، النجاة والهلاك، وتقصر ذلك كله على **الوظيفة الإلهية** لتحصر **الوظيفة الرسولية** بالبلاغ وحده. وهذه العطالة الذاتية للوظيفة النبوية تجد تعبيرها ليس فقط في مضمون الآيات التالية، بل أيضاً في بنيتها اللغوية المستَقْطَبة بين فعل الأمر «قلْ» أو «اتَّبع» و«لا» الناهية و«ما» (أو «ليس») النافية:

- ﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ﴾ (الأنعام: ٥٠).
- ﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلا ضَرّاً إِلا مَا شَاءَ اللهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨).
- ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الأحقاف: ٩).
- ﴿قُلْ إِنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ (الرعد: ٢٧).

(٦٧) بالإحالة إلى الآية ٤١ من سورة إبراهيم: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾.

(٦٨) **أسباب النزول**، ص١٩٧-١٩٨.

(٦٩) الطبري، ج١٨، ص٥٩. وأرجح التقدير أنه تندرج في السياق نفسه الآية ٨ من سورة الفاطر: ﴿فَإِنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾.

- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (فصلت: ٦).
- ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لا إِلَهَ إِلا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٠٦).
- ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ الله وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (يونس: ١٠٩).
- ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦).
- ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ الله يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٧٢).
- ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ (آل عمران: ١٢٨).
- ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (النحل: ٨١)[٧٠].

والواقع أن الدارس لبنية الخطاب القرآني في جميع الآيات التي يكون فيها الرسول هو المخاطَب - وهي تُعَدُّ بالمئات - لا يملك إلا أن يلاحظ أنها، من الناحية اللغوية، بنية أمرية - نهيية. فالرسول هو على الدوام إما مأمور بـ أو منهي عن... فمن آيات الأمر:

- ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً﴾ (النساء: ٦٣).
- ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: ٩٤).
- ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩).
- ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾ (المزمل: ١٠).
- ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

(٧٠) هذه الآية مكررة بحرفها في الآية ٥٣ من سورة الروم.

بل إن بعض السور القرآنية، مثل سورة المدثر، مصاغة نحوياً، إن جاز التعبير، على فعل الأمر: ﴿يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ (المدثر: ١-٧).

وعلى حين أن الخطاب القرآني يحرص على تذكير الرسول بأنه مأمور: ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (الشورى: ١٥)، فإن الرسول يحرص بدوره على التنويه بأنه ليس فقط مأموراً، بل مأمور أيضاً بأن يقول إنه مأمور:

- ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾ (الأنعام: ١٤).
- ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله وَلا أُشرِكَ بِهِ﴾ (الرعد: ٣٦).
- ﴿قُلْ إِني أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ١١).
- ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ الله مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى: ١٥).

أما الآيات التي تلجأ إلى صيغة النهي في مخاطبة الرسول فتُعدُّ بالعشرات، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- ﴿فَلا تُمَارِ فِيهِمْ إِلا مِرَاءً ظَاهِراً وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً * وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾ (الكهف: ٢٢-٢٣).
- ﴿وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ (النمل: ٧٠)[٧١].
- ﴿فَلا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ . . . وَلا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾ (القلم: ٨ و١٠).
- ﴿وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ (التوبة: ٨٤)[٧٢].

(٧١) وهي مكررة بحرفها في الآية ١٢٧ من سورة النحل.

(٧٢) والجدير بالإشارة هنا أن «لا» النافية تضطلع في بعض الآيات بوظيفة «لا» الناهية كما في قوله: ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٢).

وفي بعض الآيات يتداخل فعل الأمر وفعل النهي على نحو تتأكد معه مأمورية الرسول في العمل أو المنع من العمل بصيغتَي الإيجاب والسلب معاً. من هذه الآيات:

- ﴿أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يونس: ١٠٥).
- ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ (الكهف: ٢٨).
- ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨).
- ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ الله وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (المائدة: ٤٨).
- ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ﴾ (الأحقاف: ٣٥).
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ الله وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (الأحزاب: ١).

ومن منظور آمرية المرسِل ومأمورية المرسَل إليه في الخطاب القرآني فإنه لا يخلو من دلالة أن نلاحظ أن أول آية نزلت من القرآن بدأت بفعل أمر: ﴿اقْرَأْ﴾، وآخر آية نزلت منه اشتملت على فعل أمر: ﴿قُلْ﴾[٧٣].

هـ. آيات تتدخل في الحياة الخاصة للرسول و تحدد له ما هو مباح أو محرَّم حتى في علاقاته الزوجية ورغائب نفسه الجنسية:

وسيكون عمادنا الأول في استقصاء مدلول هذه الآيات وظروف نزولها - فضلاً عن الطبري - على ابن سعد الذي أفرد الشطر الأكبر من الجزء الثامن من **طبقاته** لموضوع «نساء النبي».

أولى هذه الآيات الآية ٣٧ من سورة الأحزاب والتي تُعدُّ من أطول سور القرآن، والتي أباحت للرسول أن يتزوج من زينب بنت جحش زوجة ابنه بالتبني زيد

(٧٣) العلق: ١، والنساء: ١٧٦.

ابن حارثة: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ الله عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ الله وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا الله مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَالله أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً﴾.

والواقع أنه لا يمكن فهم هذه الآية ما لم تربط بالآية التي سبقتها: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ (الأحزاب: ٣٦). فقد نزلت هذه الآية، كما يوضح الطبري، في «زينب بنت جحش حين خطبها رسول الله (ص) على فتاه زيد بن حارثة فامتنعت من إنكاحه نفسها». وكانت زينب بنت عمة الرسول، وكانت ممن هاجر مع الرسول إلى المدينة، وكانت - كما يصفها ابن سعد - «امرأة جميلة». فلما قدم يخطبها الرسول ظنت أنه يخطبها على نفسه فرضيَت. ولكن لما علمت أنه يخطبها على زيد بن حارثة، عبده وعبد خديجة بنت خويلد من قبله، أبت وأنكرت، فأنزل الله - كما يضيف الطبري - ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾»، فرضيت - على مضض منها كما يبدو - فتزوجها زيد بن حارثة. ويتابع الطبري أن الرسول خرج يوماً يطلب زيداً في بيته. وكان «على الباب ستر من شعر، فرفعت الريح الستر فانكشف، وهي [= زينب] في حجرتها حاسرة، فوقع إعجابها في قلب النبي (ص)، فلما وقع ذلك كُرِّهت إلى الآخر»[٧٤].

ويعطي ابن سعد عن الحادثة مزيداً من التفصيل فيقول: «جاء رسول الله (ص) بيت زيد بن حارثة يطلبه، وكان زيد إنما يقال له زيد بن محمد... فلم يجده... وقامت إليه زينب بنت جحش فُضُلاً [أي متبذِّلة في ثوب واحد] فأعرض رسول الله (ص) عنها، فقالت: ليس هو ههنا يا رسول الله، فادخل بأبي أنت وأمي. فأبى رسول الله أن

(٧٤) الطبري، ج ٢٢، ص ١٢.

يدخل، وإنما عجلت زينب أن تلبس لما قيل لها رسول الله (ص) على الباب، فوثبت عجلى، فأعجبت رسول الله، فولّى وهو يهمهم بشيء لا يكاد يُفهم منه إلا ربما: سبحان الله العظيم، سبحان مصرِّف القلوب [وفي رواية أخرى: سبحان مقلِّب القلوب]. فجاء زيد إلى منزله فأخبرته امرأته أن رسول الله أتى منزله. فقال زيد: ألا قلتِ له أن يدخل؟ قالت: قد عرضت عليه ذلك فأبى. قال: فسمعت شيئاً؟ قالت: سمعته حين ولى تكلم بكلام لا أفهمه، وسمعته يقول: سبحان الله العظيم، سبحان مصرِّف القلوب. فجاء زيد حتى أتى رسول الله فقال: يا رسول الله بلغني أنك جئت منزلي، فهلا دخلت؟ بأبي أنت وأمي يا رسول الله لعل زينب أعجبتك فأفارقها. فيقول رسول الله: أمسك عليك زوجك. فما استطاع زيد إليها سبيلاً بعد ذلك اليوم، فيأتي إلى رسول الله فيخبره، فيقول رسول الله: أمسك عليك زوجك. فيقول: يا رسول الله أفارقها. فيقول رسول الله: احبس عليك زوجك. ففارقها زيد واعتزلها، وحلّت، يعني انقضت عدَّتها. قال: فبينا رسول الله جالس يتحدث مع عائشة إلى أن أخذت رسول الله غشية فسُرِّي عنه وهو يتبسم وهو يقول: من يذهب إلى زينب يبشِّرها أن الله قد زوَّجنيها من السماء؟ وتلا رسول الله (ص): ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ الله عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ الله وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا الله مُبْدِيهِ﴾... فتزوجها رسول الله (ص) فما أولم على امرأة من نسائه ما أولم عليها... وكانت تفخر على نساء النبي (ص) تقول: «زوَّجكنَّ أهلكنَّ وزوَّجني الله من فوق سبع سموات»[٧٥].

(٧٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٠١-١٠٣. وبالمناسبة، في واحد من أسوأ المقالات التي كتبها عبد الرحمن بدوي بالفرنسية في الطور الأخير والارتدادي من حياته قال إن قصة وقوع الرسول في هوى زينب بنت جحش هي من اختلاق «الخيال المريض للكتّاب الأوروبيين»، وإن التفصيل المتعلّق برؤيته إياها في مبذلها هو من اختراع مستشرق «مكبوت جنسياً»، يعني «غودفروا ديمومبين» مؤلف كتاب **محمد** الصادر عام ١٩٥٦ في باريس، علماً بأن هذا الأخير لم يفعل أكثر من أن لخص ما قاله الطبري وابن سعد في هذا الخصوص. انظر كتاب عبد الرحمن بدوي: **الدفاع عن سيرة النبي محمد ضد المشنّعين عليه** (*Défense de la vie du Prophète Muhammad contre ses détracteurs*)، منشورات أفكار AFKAR، باريس ١٩٩٠، ص٩٣-٩٤.

ويبدو أن القصة لم تتوقف عند هذا الحد، إذ يذكر الواحدي أنه «لما تزوج النبي (ص) زينب، وكانت تحت زيد بن حارثة» - الذي أعتقه وتبناه قبل الوحي - «قالت اليهود والمنافقون: تزوج محمد امرأة ابنه وهو ينهى الناس عنها، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾»(٧٦).

ولئن تكن الآية ٣٧ من سورة الأحزاب أباحت للنبي الزواج من زينب بنت جحش، فإن الآية ٥٠ من السورة نفسها لم تأذن له بالمقابل بالزواج من أم هانئ بنت أبي طالب التي يستفاد من كتب السيرة أنها كانت «حبّه الأول». فقد كان خطبها إلى أبيها في الجاهلية، ولكن عمه أبا طالب زوَّجها لهبيرة بن أبي وهب. «ثم أسلمت ففرَّق الإسلام بينها وبين هبيرة فخطبها رسول الله (ص) إلى نفسها فقالت: «والله إني كنت لأحبك في الجاهلية فكيف في الإسلام، ولكني امرأة مُصْبِية (أي لها أولاد صبيان)». وفي رواية أخرى أنها قالت: «يا رسول الله لأنت أَحَبُّ إليَّ من سمعي وبصري، وحق الزوج عظيم، فأخشى إن أقبلت على زوجي أن أضيِّع بعض شأني وولدي، وإن أقبلت على ولدي أن أضيِّع حق الزوج»... فلما أدرك بنوها عرضت نفسها عليه فقال: أما الآن فلا، لأن الله أنزل عليه: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾، إلى قوله: ﴿اللاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾. ولم تكن من المهاجرات»(٧٧).

وفي سياق الآية ٥٠ من سورة الأحزاب دوماً، يطالعنا وجه آخر لتدخل الوحي في صميم الحياة الخاصة للرسول: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. فقد أجمع ابن سعد في **طبقاته** والبخاري ومسلم في **صحيحهما** أن هذا الجزء من الآية نزل في أم شريك الدَّوْسي الأزدية. فقد كانت من اللواتي هاجرن إلى الرسول، وكانت - كما يروي ابن سعد - «جميلة» ولكن

(٧٦) الواحدي، **أسباب النزول**، ص٢٦٥. وهذه الآية الرابعة من سورة الأحزاب تتممها الآية الأربعون من السورة نفسها: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾. وعلى أساس هاتين الآيتين جرى تحريم التبني في الشرع الإسلامي.

(٧٧) **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٥٢-١٥٣.

«قد أسنَّت». ولما أتت المدينة عرضت نفسها على الرسول، فقالت: «إني أهب نفسي لك... فقبلها النبي (ص)، فقالت عائشة: ما في امرأة حين تهب نفسها لرجل خير. قالت أم شريك: فأنا تلك. فسمَّاها الله مؤمنة. فقال: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾. فلما نزلت هذه الآية قالت عائشة: إن الله ليسرع لك في هواك»[٧٨].

بَيْدَ أن الآية الأبلغ في الدلالة على كون الرسول مسيراً، لا مخيَّراً، تحت إمرة الوحي - أو تحت غطاء الوحي إذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة عائشة الفائقة الجرأة - في حياته الخاصة كما في حياته العامة، تبقى هي الآية الأولى من سورة التحريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ الله لَكَ﴾. فههنا يُلام النبي لا على كونه حلَّل لنفسه حراماً حرَّمه الله - وهذه لو كانت لكانت كبيرة من الكبائر - بل على كونه حرَّم على نفسه حلالاً أحلَّه الله له، وردع نفسه عن هوى نفسه مع أن الله لم يردعه عنه.

والقصة كما يرويها ابن سعد أن حفصة بنت عمر بن الخطاب، ثالثة من تزوجهن النبي بعد موت خديجة - ولم تكن على شيء من الجمال فضلاً عن حدَّة في الطبع على ما تذكر المصادر - «خرجت من بيتها، فبعث رسول الله إلى جاريته فجاءته في بيت حفصة، فدخلت عليه حفصة وهي [= الجارية] معه في بيتها فقالت: يا رسول الله، في بيتي وفي يومي وعلى فراشي! فقال رسول الله: اسكتي فلك الله لا أقربها أبداً، ولا تذكريه. فذهبت حفصة فأخبرت عائشة فأنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ الله لَكَ﴾.

ويسوق ابن سعد رواية أخرى على لسان عروة بن الزبير فيقول: «وانطلقت حفصة إلى أبيها تحدِّث عنده، وأرسل رسول الله إلى مارية [= القطبية] فظل معها في بيت حفصة وضاجعها، فرجعت حفصة من عند أبيها وأبصرتهما، فغارت غيرة شديدة.

(٧٨) **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٥٦. (وفي رواية البخاري أن عائشة قالت: «يا رسول الله ما أرى ربك إلا يسارع في هواك» - الحديث رقم ٤٧٢١).

ثم إن رسول الله أخرج سريَّته [= جاريته مارية]، فدخلت حفصة فقالت: قد رأيت ما كان عندك، وقد والله سؤتني. فقال النبي: فإني والله لأرضينَّك، إني مسرٌّ إليك سراً فأخفيه. فقالت: ما هو؟ قال: أشهدك أن سريَّتي عليَّ حرام، يريد بذلك رضا حفصة. وكانت حفصة وعائشة قد تظاهرتا [= تضامنتا] مع نساء رسول الله. قال: فانطلقت حفصة فحدَّثت عائشة، فقالت لها: أبشري، فإن الله حرَّم على رسوله وليدته. فلما أخبرت بسرِّ رسول الله أنزل الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ الله لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ﴾»(٧٩).

ويسوق الطبري عن الضحاك رواية ثالثة تختلف بعض الاختلاف، وفيها أنه «كانت لرسول الله (ص) فتاة فغشيها، فبصرت به حفصة وكان اليوم يوم عائشة، وكانتا متظاهرتين. فقال رسول الله (ص): اكتمي عليَّ ولا تذكري لعائشة ما رأيت. فذكرت حفصة لعائشة، فغضبت عائشة، فلم تزل بنبي الله حتى حلف أن لا يقربها أبداً، فأنزل الله هذه الآية وأمره أن يكفر عن يمينه ويأتي جاريته»(٨٠).

ولكن أياً ما تكن حقيقة القصة، وأيا ما تكن هوية بطلاتها، فإن النص القرآني يقوم بذاته ضامناً لحد أدنى من الصحة التاريخية بدلالة فحوى الآيات الأربع الأولى من سورة التحريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ * إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾(٨١).

(٧٩) **الطبقات الكبرى**، ج٨، ص١٨٦-١٨٧.

(٨٠) الطبري، ج٢٣، ص٤٧٧.

(٨١) توكيداً للصحة التاريخية للحادثة نذكر ما أورده البخاري في **صحيحه** من أن ابن عباس قال: ولم أزل حريصاً على أن أسأل عمر رضي الله عنه عن المرأتين من أزواج النبي (ص) اللتين قال الله لهما: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ وقد انتهز فرصة الحج برفقته ليسأله: «يا أمير المؤمنين، من المرأتان من أزواج النبي اللتان قال لهما الله عز وجل: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ﴾، قال: «واعجبي لك يا ابن عباس، عائشة وحفصة!» (الحديث رقم ٢٣٣٦).

ومن منظور الجدلية القرآنية المركزية التي يهتدي بهديها كل استدلالنا في مبحثنا هذا، أي **جدلية الفاعلية الإلهية والمفعولية الرسولية**، لنا أن نلاحظ أن الرسول يتبدى في هذه الآيات الثلاث الأولى من سورة التحريم، وللمرة الأولى واليتيمة في القرآن، وكأنه مطَّلع على الغيب وعليم بذات الصدور. والحال أننا نعلم من عشرات من الآيات القرآنية الأخرى أن هذه محض وظيفة إلهية لأن الله هو وحده العالم بالغيب والعليم بذات الصدور(٨٢). فهل معنى هذا أن الآية الثالثة من سورة التحريم كسرت الحكر الإلهي لعلم الغيب والصدور؟ بديهي أن لا؛ إذ ليس الرسول هو من علم بإفشاء «بعض أزواجه» للسر الذي أسرَّ به لهنَّ، بل الله «العليم الخبير» هو الذي «أظهره عليه» وأنبأه به(٨٣).

ولنا أن نلاحظ أيضاً، ودوماً من منظور الجدلية التي تعنينا هنا - **الله الشارِع والرسول المشرَّع له** - أن ما توقَّف عنده الفقهاء وأهل التفسير ليس القصة بحد ذاتها، ولا صحتها التاريخية، وكم بالأولى دلالتها اللاهوتية، بل توقفوا فقط عند المدلول التشريعي الذي يمكن أن يُستخلص منها. فكما كان لاحظ الشعبي وهو يعلق على اليمين التي حلفها الرسول عندما حرَّم جاريته مارية على نفسه: «هذا ليس بشيء: فما

(٨٢) انظر على سبيل المثال، لا الحصر طبعاً، الآية ٣٨ من سورة فاطر: ﴿إِنَّ الله عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، والآية ٥٩ من سورة الأنعام: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلا هُوَ﴾، والآية ٦٥ من سورة النمل: ﴿قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلا الله﴾، والآية ٤ من سورة التغابن: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَالله عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، والآية ١٩ من سورة غافر: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾.

(٨٣) الواقع أن الآية الثالثة من سورة التحريم تثير إشكالاً آخر - وأساسياً - من منظور لاهوت التنزيل القرآني. فلأول مرة في النص القرآني تحيلنا الآية المذكورة إلى واقعة تنزيلية ليس لها فحوى من القول الإلهي. فهي تفيدنا أن الله أظهر نبيَّه على ما فشت به بعض أزواجه من السر الذي أسرَّ به إليهن، ولكنها لا تفيدنا البتة بما أسرَّه الرسول إليهن ولا بما نبَّأت به المسرورات إليهن غيرَهنَّ من أزواجه، ولا على الأخص بما أفصح الرسول عنه وبما لم يفصح مما أظهره الله عليه. والحال أن السؤال الذي يطرح نفسه: إذا كان الله قد أظهر نبيَّه على ما فشت به بعض أزواجه، فهل هذا الإظهار هو من قبيل الوحي أم لا؟ وإذا كان من قبيل الوحي، فلماذا لم يُترجم إلى تنزيل قولي في النص القرآني؟ والأهم من ذلك بعد: إذا كان وحياً فكيف جاز للنبي (ص) أن يعرِّف بعضه ويعرض عن بعض، أي أن يفصح عن بعض منه ويكتم بعضه الآخر؟

لم يحرِّمه الله ليس لأحد أن يحرِّمه»[٨٤]. ومن ثم فإن «الحرام ههنا حلال» كما روى الشعبي عن مسروق. بل إن زيد بن أسلم ذهب إلى أبعد من ذلك إذ قال: «وقوله [= النبي] أنتِ عليَّ حرام لغو»[٨٥]. وهذا ما ذهب مالك بن أنس أيضاً. فقد لاحظ أن النبي لَّما حرَّم على نفسه أم إبراهيم [= مارية القبطية] فقال: «وهي عليَّ حرام، والله لا أقربها»، أجاز له الله أن يتحلل من يمينه لقاء كفارة إذ أنزل: ﴿قَدْ فَرَضَ الله لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾. قال مالك بن أنس: «فالحرام حلال في الإماء. وإذا قال الرجل لجاريته: أنت عليَّ حرام، فليس بشيء. وإذا قال: والله لا أقربك، فعليه الكفارة». وبالفعل، يقال إن الرسول «أعتق رقبة في تحريم مارية»[٨٦].

ولم تتوقف القصة عند هذا الحد. فقد كان للحادثة ذيول تمثلت في تمرد فعلي من جانب نساء النبي. فقد قاطعن الرسول - أو قاطعهن الرسول - عن فراشهن تسعة وعشرين يوماً بلياليها. ويبدو أن عائشة هي التي قادت هذا التمرد. إذ يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب، بعد أن لام ابنته حفصة لوماً شديداً، أتى عائشة فقال: «أيغرُّك أنك امرأة حسناء وأن زوجك يحبك؟ لتنتهِيَنَّ أو ينزل فيك القرآن!». قال: فقالت أم سلمة: «يا ابن الخطاب أوَما بقي لك إلا أن تدخل بين رسول الله (ص) وبين نسائه»[٨٧].

وبالفعل، وفي الليلة الثلاثين نزل القرآن بما يعرف في كتب التفسير بـ «آية التخيير»: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً * وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ

(٨٤) **غرائب القرآن**، ج١٣، ص٤٨٢.

(٨٥) بل إن مفسراً متأخراً مثل الزمخشري ذهب إلى أبعد من ذلك بعد إذ قال في **الكشاف**: «كان هذا زلة منه [= الرسول] لأنه ليس لأحد أن يحرِّم ما أحلَّ الله».

(٨٦) هذا قول مقاتل بن سليمان. أما الحسن البصري فقد ذهب إلى أن «(ص) لم يكفِّر عن يمينه لأنه كان مغفوراً له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخر، وإنما هو تعليم للمؤمنين».

(٨٧) الطبري، ج٢٠، ص٢٥٢. وأم سلمة هي هند بنت أبي أمية، سادسة زوجات الرسول. وكانت فائقة الجمال. خطبها، قبل الرسول، أبو بكر وعمر بن الخطاب، فأبَتْ.

لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٢٨-٢٩). وطبقاً لعدة روايات يسوقها الطبري، فإن آية التخيير هذه نزلت «في غيرة كانت غارتها عائشة» حسب رواية قتادة، أو في جملة نساء النبي التسع - «وكنَّ قد تغايرن على النبي (ص) فهجرهن شهراً» - حسب رواية ابن وهب. فلما «أنزل التخيير من الله... فخيَّرهن بين أن يخترن أن يخلي سبيلهن ويسرحهن وبين أن يقمن إن أردن الله ورسوله... اخترن الله ورسوله إلا امرأة واحدة بدوية ذهبت»[٨٨].

وحتى لا يتكرر مستقبلاً ما حدث ماضياً من تغاير أو تظاهر من جانب نساء النبي، فقد نزلت مع آية تخييرهن آية تخيير أخرى، ولكن برسم النبي نفسه هذه المرة: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ﴾ (الأحزاب: ٥١). وقد أورد الطبري في تفسير هذه الآية عدة روايات متوافقة إجمالاً، ومنها رواية قتادة أن الله «جعله في حِلٍّ من أن يدع من يشاء منهن ويأتي من يشاء منهن بغير قَسْم، وكان نبي الله يقسم»، ورواية الضحاك التي تضيف: «فما شاء صنع في القسمة بين النساء»، ورواية الحسن البصري التي تحدد: «قَسَم لَكُنَّ رسول الله (ص) أو لم يقسم، أو قسم لبعضكن ولم يقسم لبعضكن، وفضَّل بعضكن على بعض في النفقة أو لم يفضِّل، سوَّى بينكن أو لم يسوِّ، الأمر في ذلك إلى رسول الله (ص)، ليس لكُن من ذلك شيء». ويخلص الطبري نفسه من كل هذه الروايات إلى القول: وقوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ﴾، يقول: هذا الذي جعلت لك يا محمد من أذني لك أن ترجئ من تشاء من النساء اللواتي جعلت لك إرجاءهن وتؤوي من تشاء منهن، ووضعي عنك الحرج في ابتغائك إصابة من ابتغيت إصابته من نسائك، وعزلك عن ذلك من عزلت منهن، ذلك أقرب لنسائك أن تقرَّ أعينهن به ولا يحزنَّ ويرضين بما آتيتهن كلهن من تفضيل من فضّلت من قَسْم أو

(٨٨) الطبري، ج٢٠، ص٢٥٢، ص٢٥٣.

نفقة ومن آثرت منهن بذلك على غيرهن من نسائك إذا هنَّ علمن أنه من رضاي منك بذلك وأذني لك وإطلاق مني، لا من قبلك»(٨٩).

ومقابل هذا الامتياز الذي قدمه الله للرسول بالتفرقة في الحب والإيثار بين نسائه ليؤوي إليه من يشاء ويعزل من يشاء حسب ميله القلبي(٩٠)، فرض عليه تنازلاً لصالحهن على سبيل التعويض، وهو ألا يستحلَّ لنفسه من بعدهن امرأة أبداً - خلا إمائه - وألا يبدل زوجة بأخرى. وذلك هو منطوق الآية ٥٢ من سورة الأحزاب: ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إلا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ الله عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً﴾.

ولا يصعب أن نستخلص من كل ما حدث المغزى. فالعصيان الزوجي الذي قادته عائشة على مدى شهر بتمامه لم يتوقف إلا عندما تدخَّل الوحي. ولقد كان حدس

(٨٩) الطبري، ج٢٠، ص٢٩٦. وبالمناسبة إن مضمون هذه الآية الحادية والخمسين من سورة الأحزاب يستحضر إلى الذهن مضمون آية أخرى نالت شهرة في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة هي الآية ١٢٩ من سورة النساء: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾. فمعلوم أن هذه الآية جرى تأويلها إسقاطياً من منطلق الإيديولوجيا النسوية الحديثة بغرض توظيفها في الحدِّ من تعدد الزوجات أو حتى إبطاله عن طريق ربطها بالآية الثالثة من سورة النساء: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾. والحال أن تلك الآية، خلافاً لتأويلها الإسقاطي، لا تتضمن إلزاماً أو ندباً إلى المساواة المطلقة بين النساء، بل هي تقرر أمراً واقعاً ليس إلا، وهو استحالة المساواة المطلقة بين النساء. وإنما من منطلق هذه اللامساواة التأسيسية تدعو الآية إلى عدم الشطط فيها. وفي ذلك يقول الطبري: «يعني جل ثناؤه بقوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾، لن تطيقوا أيها الرجال أن تسووا بين نسائكم وأزواجكن في حبهن بقلوبكم حتى تعدلوا بينهن، فلا يكون في قلوبكم لبعضهن من المحبة إلا مثل ما لصواحبها، لأن ذلك مما لا تملكونه ولو حرصتم... أي واجب ألا تستطيعوا العدل بينهن، فلا تميلوا كل الميل... حتى يحملكم ذلك على أن تجوروا في ترك أداء الواجب لهن عليكم من حق في النفقة عليهن والعشرة بالمعروف، فتذروها كالمعلقة يعني كالتي لا هي ذات زوج ولا هي أيم... فعن ابن سيرين عن عبيدة قال: سألته عن قوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾، قال: في الحب والجماع ... وعن ابن عباس... قال: لا تستطيع أن تعدل بالشهوة فيما بينهن ولو حرصت... وعن قتادة قال: ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول: اللهم أما قلبي فلا أملك، وأما سوى ذلك فأرجو أن أعدل... قال أبو جعفر [= الطبري]: وإنما أَمَر الله... الرجال بالعدل بين أزواجهم فيما استطاعوا فيه العدل بينهن من القسمة بينهن والنفقة وترك الجور... إذ كان صفح لهم عما لا يطيقون العدل فيه بينهن مما في القلوب من المحبة والهوى» (**الطبري**، ج٩، ص٢٩٣-٢٠٣). وقد لخص القمي النيسابوري الغرض من الآية بأنه «النهي عن الميل الكلي مع جواز التفريط في العدل الكلي في نتائج ميل القلب... لأن القلب ليس في تصرف الإنسان».

(٩٠) تقول الروايات إن ممن عزل منهن بغير طلاق سودة بنت زمعة وجويرية وصفية وأم حبيبة وميمونة، وممن آوى عائشة وأم سلمة وحفصة وزينب (**الطبري**، ج٢٠، ص٢٥٢).

عمر بن الخطاب صائباً عندما أنذر عائشة بأنها إن لم تنته فسينزل فيها قرآن. وعندما نزل القرآن لم يعد أمامها ولا أمام سائر نساء النبي من خيار آخر غير الإذعان والانصياع لإمرة الوحي[٩١]. وفي ذلك تقول روايات متطابقة إنه «لما نزلت آية التخيير بدأ النبي (ص) بعائشة، فقال يا عائشة، إني عارض عليك أمراً فلا تفتاتي فيه بشيء حتى تعرضيه على أبويك أبي بكر وأم رومان. فقالت: يا رسول الله وما هو؟ قال: قال الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً﴾، فقالت: إني أريد الله ورسوله والدار الآخرة، ولا أؤامر في ذلك أبويَّ. فضحك رسول الله (ص)، ثم استقرأ الحُجَر [= الغرف] فقال إن عائشة قالت كذا، فقلن: ونحن نقول مثل ما قالت عائشة... وتتابعن كلهن فاخترن الله ورسوله[٩٢]».

وعلى ضوء هذا كله تضيء الآية ١١٨ من سورة الكهف، والمكررة في الآية ٦ من سورة فصلت، بمنطوقها كاملاً: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾. فالرسول بشر لا يميزه عن سائر البشر إلا كونه يوحى إليه. **وكما يكون قبل أن يوحى إليه بشراً كذلك يبقى بعد أن يوحى إليه بشراً.** ومن حيث هو بشر، وما دام لم ينزل في الأمر وحي، فقد أمكن أن تدوم قطيعة نسائه له أو قطيعته لهن شهراً بتمامه. ولكن حالما نزل الوحي حُسم أمره وأمرهن. **فما دام في نصاب البشرية يبقى الخيار مفتوحاً له كما لنسائه وكما لسائر البشر. ولكن مع نزول الوحي يغلق باب الخيار أمامه وأمام الآخرين. فالإمرة هي أولاً وأخيراً للوحي. والمأمورية هي على الرسول كما على المؤمنين والمؤمنات.** وقد كان لعائشة، قبل نزول الوحي، أن تؤامر نفسها أو أبويها. أما بعد أن نزل الوحي فلم يعد لها من إمرة سواه. وعلى مدى تسعة وعشرين يوماً بقي الرسول يتصرف

(٩١) ذلك يصدق على الرسول نفسه إذا أخذنا بالرواية التي تقول إنه هو الذي بادر إلى مقاطعة زوجاته - ولسن هن اللواتي قاطعنه - على مدى تسع وعشرين ليلة. فهو أيضاً لم يضع حداً لمقاطعته إلا عندما نزل الوحي وأباح له، تحت طائلة التطليق، «إيثار نسائه بعضهن على بعض» باعتبار ذلك من «قضاء الله فيهن» حسب تعبير ابن وهب في الرواية التي ينقلها عنه الطبري.

(٩٢) الطبري، ج٢١، ص٢٥٤.

كبشر، وبقيت نساؤه يتصرفن معه كبشر، يقاطعْهن ويقاطعْنه، من دون أن يُلزِمهن أمرُه ومن دون أن يلتزمن أمرَه. ثم قضي الأمر بنزول الوحي، فلم يعد له ولا لهن خيار.

هذا التمييز في شخص الرسول، بين البشر الذي فيه والبشر الذي يوحى إليه، بين البشر الذي تعود إمرة نفسه إليه والبشر الذي تعود إمرته إلى ربه، بين البشر الناطق بلسان نفسه والبشر الناطق بلسان الله، وعلى حد التعبير الدارج في كتب السيرة والتفسير: **بين البشر الذي يتكلم من عنده والبشر الذي يتكلم من عند الله**، هذا التمييز، الذي هو أس الأسس في لاهوت الوحي في الإسلام، يمكن استقراؤه، لا من خلال الوقيعة التي كانت بين الرسول ونسائه فحسب، بل كذلك من خلال العديد من الوقائع التي تحفل بها كتب السيرة والتراث.

من ذلك ما ينقله ابن هشام عن ابن إسحاق من «حديث كعب بن مالك» الذي هو أطول حديث جاءت به كتب السيرة والذي يشكل - مثل حديث الإفك - نموذجاً مكتملاً لما يمكن أن نسميه بفن القصص الإسلامي.

وطبقاً لهذا الحديث فإن كعب بن مالك، ومعه اثنان آخران من الأنصار هما مُرارة ابن الربيع وهلال بن أمية، تخلَّفا عن غزوة تبوك الكبرى التي قادها الرسول بنفسه في رجب من سنة تسع. وقد كان ظنُّ كلٍّ واحد، إذ تخلّف، أنه «سيخفى له ذلك ما لم ينزل فيه وحي». ولكن أمرهم تناهى إلى الرسول فقال لأصحابه: «لا تكلمن أحداً من هؤلاء الثلاثة»(٩٣). فاجتنبهم الناس وتغيروا لهم حتى ضاقت بهم الدنيا. أو على حد تعبير كعب بن مالك نفسه: «حتى تنكرت لي نفسي، والأرضُ فما هي بالأرض التي أعرف». وأقاموا على ذلك خمسين ليلة. ورغم كل محاولاتهم للاعتذار من الرسول، «لم يعذرهم الله ولا رسوله». ولكن بعد ما مضت أربعون ليلة من الخمسين، إذا

(٩٣) وفي رواية أخرى أنهم هم الذين أتوا الرسول وأقروا له بأنهم تخلفوا من غير عذر وأظهروا التوبة والندم، فقال لهم الرسول: «إنكم قد صدقتم عن أنفسكم، فامضوا حتى أنظر ما ينزل الله فيكم» (أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٤، ج٣، ص٢٠٤).

رسول من الرسول يأتي كعباً ويقول له: «إن رسول الله يأمرك [على سبيل الكفارة] أن تعتزل امرأتك. قال: قلت: أطلقها أم ماذا؟ قال: لا، بل اعتزلها ولا تقربها». فقال كعب لامرأته: «الحقي بأهلك، فكوني عندهم حتى يقضي الله في هذا الأمر ما هو قاضٍ». وأرسل الرسول إلى صاحبيه بمثل ذلك. فلما كان صباح الليلة الخمسين، جاء رسول من الرسول ليقول له: أبشر بالتوبة. فمضى من فوره إلى المسجد و«رسول الله (ص) جالس حوله الناس... قال كعب: فلما سلَّمت على رسول الله (ص) قال لي ووجهه يبرق من السرور: أَبشِرْ بخيرِ يومٍ مرَّ عليك منذ ولدتك أمك. قال: قلت: أمن عندك يا رسول الله أم من عند الله؟ قال: بل من عند الله». وقرأ السورة: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ * وَعَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبة: ١١٧-١١٨)[٩٤].

ودوماً في سياق الكلام على المتخلفين في غزوة تبوك، الذين تقدِّر بعض كتب السيرة عددهم - فضلاً عن الثلاثة الذين نزلت فيهم الآية القرآنية الآنفة - بـ «بضعة وثمانين رجلاً»، تشير الآية الواحدة بعد المائة من سورة التوبة إلى رهط منهم اعترفوا بذنبهم وتابوا إلى الله فتاب عليهم، وفي مقدمتهم أبو لبابة بن عبد المنذر العمري الذي كانت له «خيانة» أخرى مع الرسول في قصة بني قريظة.

وتذكر كتب السيرة والتفسير نقلاً عن ابن عباس أن سبعة من أولئك المتخلفين ندموا على فعلتهم وقالوا في أنفسهم: «نكون في الكِنِّ والطمأنينة مع النساء، ورسول الله والمؤمنون معه في الجهاد! والله لنوثقنَّ أنفسنا بالسواري، فلا نطلقها حتى يكون رسول الله (ص) هو يطلقنا ويعذرنا». فلما آب الرسول من غزوته ومرَّ عليهم في

(٩٤) ابن هشام، ج٤، ص١٣٧-١٤٢.

المسجد وهم موثقون أنفسَهم بسواريه، «قال: من هؤلاء؟ قالوا: هذا أبو لبابة وأصحاب له تخلفوا عنك، وحلفوا لا يطلقهم أحد حتى تطلقهم وتعذرهم. فقال النبي عليه السلام: وأنا أقسم بالله لا أطلقهم ولا أعذرهم، حتى يكون الله هو الذي يطلقهم(٩٥)... فلما بلغهم ذلك قالوا: ونحن لا نطلق أنفسنا حتى يكون الله هو الذي يطلقنا! فأنزل الله: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى الله أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٢). فلما نزلت أرسل إليهم النبي (ص) فأطلقهم وعذرهم»(٩٦). وما يسترعي الانتباه في هذه القصة، أو في جدليتها بتعبير أدق، أن ليس الرسول وحده من علّق الحكم على الموثقين أنفسهم بسواري مسجده بانتظار التحكيم الإلهي، بل كذلك الموثقون أنفسهم. فردّاً على الرسول الذي أناب الحكم إلى الله، أنابوا هم أيضاً أمرهم، لا إلى الرسول، بل إلى الله قائلين: «ونحن لا نطلق أنفسنا حتى يكون الله هو الذي يطلقنا».

وتقدِّم لنا خاتمة القصة مظهراً آخر من الجدلية ذاتها. فعن ابن عباس دوماً أنه لما أطلق رسول الله أبا لبابة وأوصى به، انطلقوا بأموالهم «فأتوا بها رسول الله (ص) فقالوا: خذ من أموالنا فتصدّقْ بها عنا... فقال رسول الله (ص): لا آخذ منها شيئاً حتى أؤمر. فأنزل الله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (التوبة: ١٠٣)... فلما نزلت هذه الآية أخذ رسول الله (ص) جزءاً من أموالهم، فتصدق بها عنهم»(٩٧).

وقبل تبوك كان الرسول بادر، قبل بدء القتال في غزوة بدر الكبرى - كما يروي ابن هشام عن ابن إسحاق - إلى أدنى ماء من وادي بدر فنزل به. فجاءه رجل من سادة بني سلمة يقال له الحباب بن المنذر فقال: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل أنزلكه

(٩٥) وفي رواية أخرى أنه قال: «والله لا أطلقهم حتى أؤمر بإطلاقهم، ولا أعذرهم حتى يكون الله هو يعذرهم».

(٩٦) الطبري، ج١٤، ص٤٤٨.

(٩٧) نفسه، ص٤٥٥.

الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى تأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغوِّر ما وراءه من القُلُب [= الآبار]، ثم نبني عليه حوضاً فنملأه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله (ص): لقد أشرت بالرأي. فنهض رسول الله (ص) ومن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقُلُب فغوِّرت، وبنى حوضاً على القليب الذي نزل عليه فملئ ماء... فلما أقبل نفر من قريش حتى وردوا حوض رسول الله (ص)، فقال رسول الله (ص): دعوهم. فما شرب منه رجل يومئذ إلا قُتل»[٩٨].

ويعزِّز الواقدي رواية ابن إسحاق هذه بتفصيل إضافي له هو الآخر دلالته من المنظور الذي نستقرئ به وقائع السيرة النبوية، أي **التمييز في شخص النبي بين الرسول الموحى إليه والذي رأيه من الله وبين الرسول البشر الذي رأيه من نفسه**. فطبقاً لمؤرخ **المغازي** فإن الرسول، عندما صفَّ الصفوف قبل بدء القتال في وادي بدر، «استقبل المغرب وجعل الشمس خلفه» بينما «أقبل المشركون فاستقبلوا الشمس. وإذ نزل رسول الله (ص) بالعُدوة الشامية ونزلوا بالعُدوة اليمانية [= من الوادي] جاء رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله، إن كان هذا منك عن وحي نزل إليك فامضِ له، وإلا فإني أرى أن تعلو الوادي، فإني أرى ريحاً قد هاجت من أعلى الوادي، وإني أراها بعثت بنصرك»[٩٩].

ولسوف يتكرر مثل هذا الموقف في غزوة خيبر سنة ٧ للهجرة. فقد التجأ يهود خيبر يومئذ بأموالهم وعيالهم إلى حصونهم، وكانت منيعة، وجعلوا مُقاتلَتَهم في حصن منها يدعى النطاة. وقد ارتأى الرسول أن يقيم معسكره ليلاً عند صخرة في أسفله. فلما أصبح جاءه الحباب بن المنذر - وهو عينه الذي دلل على سلامة حسه التكتيكي في غزوة بدر الكبرى - فقال: «يا رسول الله صلَّى الله عليك، إنك نزلت منزلك هذا، فإن

(٩٨) ابن هشام، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٥.

(٩٩) الواقدي، المغازي، ج١، ص٥٦.

كان عن أمر أُمرتَ به فلا نتكلم فيه، وإن كان الرأي تكلمنا. فقال رسول الله (ص): بل هو الرأي. فقال: يا رسول الله، دنوت من الحصن ونزلت بين ظهري النخل والنزِّ[١٠٠]، مع أن أهل النطاة لي بهم معرفة، ليس قوم أبعد مدى منهم ولا أعدل منهم، وهم مرتفعون علينا، وهو أسرع لانحطاط نَبْلهم، مع إني لا آمن من بياتهم، يدخلون في خَمَر[١٠١] النخل؛ تحول يا رسول الله إلى موضع بريء من النزِّ ومن الوباء، نجعل الحرَّة[١٠٢] بيننا وبينهم حتى لا ينالنا نبلهم». فدعا الرسول محمد بن مسلمة الأشهلي - وكان موضع ثقته في شؤون الحرب - وقال له: «انظر لنا منزلاً بعيداً من حصونهم، بريئاً من الوباء، نأمن فيه بياتهم». فوقع اختيار محمد بن مسلمة على الرجيع ، وهو وادٍ قرب خيبر، فأمر الرسول بضرب معسكره هناك، فكان يبيت فيه ليلاً، ثم يقاتل صباحاً أهل الحصن من أعلاه لمدة سبعة أيام متتالية «حتى فتح الله عليه»[١٠٣].

وتنفرد بعض كتب السيرة برواية عن جناية اقترفها خالد بن الوليد عند فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة تشفُّ عن قدرة لدى أهل ذلك العصر [= الصحابة] على التمييز بين إرادة الله وإرادة الرسول. ففي ذلك اليوم المشهود أمر الرسول خالد بن الوليد أن يدخل مع جملة من قبائل العرب من أسفل مكة موصياً إياهم بألا يقاتلوا إلا من قاتلهم. وقد كلف رجلاً من الأنصار بإيصال هذا الأمر إلى خالد بن الوليد. ولكن رغم هذا الأمر، فإن خالداً اندفع فقتل من المشركين أربعة وعشرين من قريش وأربعة من هذيل، (وفي رواية أخرى سبعين رجلاً). و«جاء إلى النبي (ص) رجل من قريش، فقال: يا رسول الله هلكت قريش، لا قريش بعد اليوم. قال: ولمَ؟ قال هذا خالد بن الوليد لا يلقى أحداً من الناس إلا قتله. قال: ادعُ لي خالداً. فدعاه له، فقال: يا خالد،

(١٠٠) النزّ: ما يتحلب من الأرض من الماء.

(١٠١) الخَمَر: كل ما سترك من شجر أو بناء أو غيره.

(١٠٢) الحرَّة أرض ناشزة وعرة عند مداخل المدينة.

(١٠٣) المغازي، ج٢، ص٦٤٥-٦٤٦.

ألم أرسل إليك ألا تقتل أحداً؟ قال: بل أرسلت أن أقتل من قدرت عليه. قال (ص): ادعُ لي الأنصاري، فدعاه له، فقال: أما أمرتك أن تأمر خالداً أن لا يقتل أحداً؟ قال: بلى، ولكنك أردت أمراً وأراد الله غيره، فسكت رسول الله ولم يقل للأنصاري شيئاً»(١٠٤).

وتطالعنا غزوة حنين / هوازن سنة ثماني للهجرة بنموذج آخر ليس فقط من جدلية الرسول المأمور من الله وحياً والرسول الآمر من ذات نفسه بشرياً، بل كذلك من وعي أهل العصر بهذه الجدلية وتعاملهم مع الرسول على أساسها. ففي تلك الغزوة أصاب المسلمون غنائم وفيرة قدَّرها ابن هشام بـ «ستة آلاف من الذراري والنساء، ومن الإبل والشاة ما لا يُدرى عدَّته»، وقد قسم الرسول الغنائم على قريش وسُليم و«المؤلفة قلوبهم»، ولم يقسم، على غير عادته، للأنصار شيئاً، مع أنه لولا تلبيتهم نداءه وصبرهم وجلدهم في القتال لغُلب المسلمون على أمرهم غلباً شديداً. و«لما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك العطايا في قريش وفي قبائل العرب، ولم يكن في الأنصار منها شيء، وَجَد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم حتى كَثُرَت القالة حتى قال قائلهم: لقي والله رسول الله قومه»(١٠٥). ويضيف الواقدي في عبارة لم ترد عند ابن هشام، وهي التي تعنينا هنا ونحن في معرض التمييز بين ما هو من عند الرسول وما هو من عند الله: «كثرت القالة حتى قال قائلهم: لقي رسول الله (ص) قومه. أما حين القتال فنحن أصحابه، وأما حين القَسْم فقومه وعشيرته. وودنا أنَّا نعلم ممن كان هذا، إن كان من الله صبرنا، وإن كان هذا من رأي رسول الله استعتبناه»(١٠٦).

(١٠٤) أبو الفرج نور الدين الحلبي الشافعي، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون المشهور بالسيرة الحلبية**، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢، ج٣، ص١٢١. ولنلاحظ هنا أن الإشكالية التبريرية كما أحكم الأنصاري صياغتها تستعيد بصورة حرفية، ولكن بعد النقل من ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب، الصيغة التي اعتمدها الرسول نفسه عندما برر تراجعه عن فتواه للمرأة التي لطمها بعلها بالاقتصاص منه، محتجاً بنزول آية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ وقائلاً لها ولأبيها: «أردنا أمراً وأراد الله غيره».

(١٠٥) ممن رفع صوته في عتاب الرسول على عدم إعطائه الأنصار شيئاً حسان بن ثابت الذي نظم في ذلك قصيدة رائية تشيد بصمود الأنصار في القتال وتندد بخذلان «النازحين»، أي المهاجرين.

(١٠٦) **المغازي**، ج٣، ص٩٥٦. وجدير بالذكر أن الرسول، في خطبته في الرد على تساؤلهم، امتنع عن تبرير قسمته=

ولم يكن الموقف الذي وقفته الأنصار حين أفصحوا عن نيتهم في «استعتاب» الرسول، إن كان الرأي رأيه لا من الله، بجديد. فقد سبق لزعيمَي الأنصار سعد بن عبادة وسعد بن معاذ أن وقفا موقفاً مماثلاً عندما تحالفت الأحزاب على الهجوم على يثرب / المدينة، «قاعدة ثورة محمد ومستقرِّ الدولة». فقد كان من بين تلك القبائل المتحالفة بنو غطفان فراودهم الرسول على أن يكون لهم ثلث ثمار المدينة إذا انصرفوا. وكان هدفه من ذلك خلخلة تحالف الأحزاب. ولكن قبل أن يوقِّع على صحيفة الاتفاق حرص على استشارة زعيمَي الأنصار. وفي ذلك يروي الواقدي أن الرسول دعا سعد ابن معاذ، سيد الأوس، وسعد بن عبادة، سيد الخزرج، واستشارهما فيما أراد من الصلح. فقالا: «إن كان هذا أمراً من السماء فامضِ له، وإن كان أمراً لم تؤمر به ولك فيه هوى فامضِ لما كان لك فيه هوى، فسمعاً وطاعةً، وإن كان هو الرأي فما لهم عندنا إلا السيف»(١٠٧). وفي رواية ابن سعد إضافة لم ترد عند الواقدي. فقد ذكر أن الرسول قال في رده على زعيمَي الأنصار: «لو كنتُ أُمِرتُ بشيء ما أستأمرُتكما (وفي رواية: لو أمرني الله ما شاورتكما)»، ولكن هذا رأي أعرضه عليكما. فقالوا: «فإنَّا نرى ألا نعطيهم إلا السيف»(١٠٨).

=للعطايا بأنها كانت من أمر الله، بل أقرَّ بأنه ما قسمها تلك القسمة إلا «ليتزلف بها قوماً ليسلموا». ولكنه لما قال لهم: «ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟ فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امرءاً من الأنصار، ولو سلك الناس شِعْباً لسلكت شِعْب الأنصار، اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار»، بكى القوم حتى أخضلوا لحاهم وقالوا: رضينا برسول الله قَسْماً وحظّاً».

(١٠٧) **المغازي**، ج٢، ص٤٧٨.

(١٠٨) **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص٧٣. هذا ويعلق مؤلف **مجتمع الصحابة** على الخبر نفسه - وإن كان يسوقه، لا عن الواقدي وابن سعد، بل عن ابن عبد البر في **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** - فيقول: «إن الاتفاق لم يتم ولم ينفذ، وموقف السعدَين واضح. فهما يعلمان أن الأحزاب تآزرت ضد دولة القرشيين التي أقيمت في بلدهما، وأن رحيل غطفان وما يجره من تخذيل وتفكيك بين العدو سوف يعود بالنفع في المقام الأول على تلك الدولة، في حين أن الأنصار هم الذين سيسددون ثلث ثمار المدينة، أي ثلث أموالهم لهم. ولذلك سأل الزعيمان محمداً بمنتهى الأدب: أهو رأي السماء أم رأي ارتآه؟ فلما علما أن السماء لم تتدخل ولم تقض بشيء رفضا العرض وأشارا بالقتال» (خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٧، السفر الثالث، ص١٥٦).

ويبدو أن الخلاف بصدد الموقف الذي ينبغي اتخاذه تجاه تحالف الأحزاب لم ينشب فقط في صفوف الأنصار، بل كذلك في صفوف المهاجرين. فلئن يكن الأنصار قد رفضوا مساومة الرسول مع بني غطفان، فقد رفض المهاجرون مساومة الرسول مع بني قريظة من يهود ضواحي المدينة. فقد تناهى إلى علم عمر بن الخطاب، على ما يروي الواقدي، خبر مسعى تكتيكي من جانب الرسول لمداهنة بني قريظة حتى لا ينضموا، من وراء ظهر المسلمين، إلى تحالف الأحزاب. فأتى عمر إلى الرسول وقال: «ما هذا الذي قلت (عن بني قريظة)؟ إن كان أمر من الله تعالى فأمضِه، وإن كان هذا رأياً من قبل نفسك فإن شأن بني قريظة هو أهون من أن تقول شيئاً يؤثر عنك. فقال رسول الله (ص): بل هو رأي رأيته، الحرب خدعة»(١٠٩).

وإنما من منظور هذه الازدواجية في العندية، أي أَمِن عند الله أم من عند الرسول، نستطيع أن نفهم لماذا كان الرسول، بصفته بشراً - والبشر يصيب ويخطئ - يشاور أصحابه(١١٠). فالواقدي نفسه يكرر في أكثر من موضع أن «الرسول كان يكثر من مشاورتهم في الحرب»(١١١). ويروي على لسان أبي هريرة قوله: «لم أرَ أحداً كان أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله»(١١٢). وكما كان الرسول لا يتردد في أن يخاطبهم بالقول: «أشيروا عليَّ أيها الناس»، كذلك ما كان الناس يترددون في أن يخاطبوه بالقول:

(١٠٩) المغازي، ج٢، ص٣٨٦-٣٨٧.

(١١٠) عديدة هي الأحاديث المنسوبة إلى الرسول أو الموضوعة عليه التي تؤكد على بشريَّته، وبالتالي على إمكانية وقوعه في التغليط، وسوف نرى أنها تبلغ في العدد خمسة وستين، ومنها:

- اللهم، إنما أنا بشر، أغضب وآسف كما يغضب البشر، فأيما مؤمن أو مؤمنة دعوت عليه بدعوة فاجعلها له رحمة (قالها لـمَّا دعا على عائشة: «قطع الله يدك» إذ حسب أن الأسير أفلت من رقابتها).

- إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر (قالها عندما أخطأ بنصحه أهل المدينة بعدم تأبير النخل).

- إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من نار.

(١١١) المغازي، ج٢، ص٤٤٥.

(١١٢) نفسه، ص٥٨٠.

«أُشيرُ عليك»[١١٣]. بل إن عبد الله بن أبيّ بن سلول لم يتردد في أن يأخذ لهجة الآمر وأن يخاطبه بالقول: «يا رسول الله، أطعني في هذا الأمر».

وتفصيل القصة أنه عندما خرجت قريش للأخذ بثأرها في وقعة أُحد من هزيمتها في بدر، انقسم أهل المدينة من مهاجرين وأنصار بين فريقين: فريق يرى الخروج إلى العدو واستباقه إلى القتال وفريق يرى استئخاره ومقاتلته داخل المدينة لمناعة أحيائها ولإشراك الولدان والنسوان في رميه بالحجارة من فوق الأسطحة. وكان من أنصار الرأي الأخير عبد الله بن أبيّ بن سلول الذي لم يتردد في أن يخاطب الرسول على ملأ من القوم: «يا رسول الله، كنا نقاتل في الجاهلية فيها... إن مدينتنا عذراء ما فُضَّت علينا قط. وما خرجنا إلى عدو قط إلا أصاب منا، وما دخل علينا قط إلا أصبناه، فدعهم يا رسول الله، فإنهم إن أقاموا أقاموا بشرِّ محبسٍ، وإن رجعوا رجعوا خائبين مغلوبين لم ينالوا خيراً. يا رسول الله، أطعني في هذا الأمر واعلم أني ورثت هذا الرأي من أكابر قومي وأهل الرأي منهم، فهم كانوا أهل الحرب والتجربة». ومع أن الواقدي لا يكنُّ وداً لعبد الله بن أبيّ - مثله في ذلك مثل سائر كتاب السيرة الذين يجمعون على رمي هذا الأخير بأنه كان رأس المنافقين في المدينة - فإنه لا يعترف فقط بأن «رأي الرسول كان مع رأي ابن أبيّ»، بل يلمح أيضاً إلى أن هزيمة أُحُد ما وقعت إلا لأن الرسول قد عدل في اللحظة الأخيرة عن الأخذ برأيه ليأخذ برأي «فتيان أحداث لم يشهدوا بدراً وطلبوا من رسول الله الخروج إلى عدوِّهم»، فنزل عند إلحاحهم وهو «كاره»[١١٤].

والواقع أن الرسول ما كان أمامه من خيار آخر سوى أن يشاور الناس لأنه كان في ذلك مأموراً بمقتضى الآية ١٥٩ من سورة آل عمران: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾. ولقد حاول المفسرون وكثرة ممن يسميهم الطبري «أهل التأويل» التملص من منطوق هذه الآية بالقول بأن الرسول ما أُمر بمشاورة أصحابه - وهو الذي «أغناه الله عنهم بتدبيره

---

(١١٣) المغازي، ج١، ص٤٨ و٦٧؛ والسيرة الحلبية، ج٢، ص٢٠٦.

(١١٤) المغازي، ج١، ص٢٠٩-٢١١.

له أموره، وسياسته إياه» - إلا «تطييباً منه لأنفسهم»، و«ليروا أنه يسمع منهم ويستعين بهم» وإن يكن عنهم غنياً بما يأتيه الوحي من السماء[115]. ولكن واحداً من كبار أصوليِّي القرن الرابع، وهو أبو بكر الجصاص الحنفي المذهب، فنَّد - في نص يعزُّ مثيله والحق يقال - هذه الدعوى عندما أكَّد أن الرسول «كان يشاور أصحابه فيما لم يوح إليه منه بشيء، ثم يختار من آرائهم ما كان عنده أنه أقرب إلى الصواب»، ثم عندما ردَّ على من ذهب ذلك المذهب من أهل التأويل بقوله: «فإنْ قال قائل: إنما أمَره الله بمشاورتهم تطييباً لأنفسهم... وإنه لم يكن يرجع إلى آرائهم وإنما كان يعمل على ما ينزل به الوحي، قيل له: غير جائز أن يكون أمَره بمشاورتهم من غير رجوع إلى آرائهم، باعتبار الصواب منها، باجتهاده ورأيه، ولأنهم إذا علموا أنهم يُشاوَرون ثم لا يُلتفتُ إلى رأيهم، زاد ذلك في وحشتهم وانخزالهم، وهو مع ذلك يجري مجرى العبث وما لا فائدة فيه، وهذه منزلة يرتفع النبي (ص) عنها، إذ هو بالهزء والاستخفاف أشبه منه بما يوجب تطييب النفوس»[116].

وقد سعى مفسرون آخرون إلى التملص من منطوق آية المشاورة بتخصيصها بالحرب، وهذا ما ذهب إليه الواقدي عندما وجدناه يحدد بأن «الرسول كان يُكثر من مشاورتهم في الحرب». وذلك هو أيضاً الرأي الذي انتصر له الطبري، وحتى الزمخشري. ولكنَّ معتزلياً آخر، وهو أبو علي الجبائي، ذهب إلى أن تلك الآية أجازت للرسول «أن يستعين برأيهم في أمور الدنيا» بدون حصرها بالحرب وحدها[117]. فقد كانت عائشة نفسها، في حديث أُثر عنها، قد عممت الأمر بالمشاورة، ولم تخصصه بالحرب، في قولها: «ما رأيت رجلاً أكثر استشارة للرجال من رسول الله»[118]. وقد

(١١٥) الطبري، ج٧، ص٣٤٣.

(١١٦) أبو بكر الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحرير عصمت الله غايت الله محمد، إسلام آباد، ج٤، ص٩.

(١١٧) أورده الطوسي في: **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق أحمد العاملي، دار إحياء التراث العربي، ج٣، ص٣٢.

(١١٨) أورده البغوي في: **معالم التنزيل**، تحقيق النمر وضميرية والجرش، دار طيبة، ط٤، الرياض ١٩٩٧، ج٢، ص١٢٤. ولنلاحظ أن حديث عائشة لا يخلو بدوره من تخصيص، إذ حصر المشاورة بالرجال دون النساء.

وُجد بين أهل الحديث المتأخرين من يعمم الأمر بالمشاورة، ليحصر مفعوله بالمقابل بأبي بكر الصدِّيق وعمر بن الخطاب، «حواريَّي رسول الله ووزيرَيه وأبوَي المسلمين» على حد تعبير ابن كثير(١١٩). وذلك ما أثبته، على سبيل المثال، الحاكم في **مستدركه**، حينما عزا إلى ابن عباس القول بأن المعني بالقول: «شاورهم» هما حصراً «أبو بكر وعمر رضي الله عنهما»(١٢٠). ولكن منطوق الآية يطعن في صحة هذا التأويل لأن الأمر بالمشاورة اقترن فيها بالأمر بالعفو والاستغفار: «فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر». فما الجرم الذي قد يكون اقترفه أبو بكر وعمر ليؤمر الرسول بالعفو عنهما والاستغفار لهما، علماً بأن الآية نفسها تعتمد صيغة الجمع لا صيغة المثنى؟

والواقع أن كتب السيرة والتفسير تسكت عن أسباب نزول هذه الآية. وهذا السكوت هو بحد ذاته دالٌّ: فلكأن الوعي الديني السائد كما تكوَّن ابتداءً من أواخر القرن الثاني للهجرة ما كان له أن يطيق تصور الرسول مأموراً لا آمراً، ناهيك عن أنه مأمور بأن يشاور من قد يكونون أساؤوا إليه ومن أُمِر بأن يعفو عن إساءتهم ويغفر لهم. وأياً يكن من أمر، فالثابت أن الرسول ما كان يشاور أصحابه في أمر الحرب وحدها. فقد وجدناه يستشيرهم في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة، ثم يتراجع ويأمر بتمزيق صحيفة المصالحة عندما رفض السعدان، سعد بن عبادة وسعد بن معاذ، القبول بمثل تلك المساومة ما دامت من أمره وليست من أمر السماء. وقد وجدناه أيضاً يستشير أبا بكر وعمر في أمر أسارى بدر، ويأخذ برأي الأول دون الثاني، فيقبل الفدية بدلاً من أن يقتلهم، وهو ما سيندم عليه بعد نزول الوحي في تقريعه: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾. ووجدناه أيضاً يستشير عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأسامة بن زيد في تطليق عائشة في قصة الإفك. بل ألا نجده في سياق القصة

(١١٩) ابن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة، ط٢، الرياض ١٩٩٩، ج٢، ص١٤٩.

(١٢٠) الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠، ج٣، ص٧٤، الحديث رقم ٤٤٣٦.

نفسها، وبعد أن تفاقم اللغط في المدينة وخاضت فيه ألسنة كبار القوم وصغارهم من المهاجرين والأنصار على حد سواء، يخرج إلى الملأ ويخاطب الناس بالقول: «أشيروا عليَّ، معشر المسلمين في قوم أَبنوا أهلي ورموهم»؟[١٢١] والحق أن «استلباث الوحي»، أي إبطاء نزول القرآن في إثبات براءة عائشة، لم يترك من خيار آخر للرسول سوى أن يتوجه إلى جماع المسلمين ليطلب مشورتهم في ما ينبغي فعله بالمتقوّلين، ولا سيما أنهم كانوا من «نجوم المجتمع» يومئذ: حسان بن ثابت الأنصاري الخزرجي، شاعر الرسول، وحمنة بنت جحش، أخت زوجه زينب، وعلى الأخص عبد الله بن أبيّ بن سلول الذي تقول مصادر السيرة إنه كان يحلم بأن يكون ملكاً على قومه. وعلى أي حال، إن طلب الرسول مشورة الناس لم يزد الأمور إلا تفاقماً. فالحزازات القبلية المكتومة سرعان ما وجدت في السانحة متنفساً، وبادر الأوسيون - وقد كانت بينهم وبين الخزرجيين عداوات بل حروب[١٢٢] - يتهمون هؤلاء الأخيرين بأنهم هم وراء حملة التشهير بعائشة. بل إن أسيد بن حُضَير، ابن عم سعد بن معاذ سيد الأوس، بادر يردُّ على الرسول، لما قال تلك المقالة عن الذين أَبنوا أهله ورموهم بدون أن يسميهم، بالقول: «يا رسول الله، إن يكونوا من الأوس نكْفِكَهم، وإن يكونوا من إخواننا الخزرج فمُرْنا بأمرك، فوالله إنهم لأهل أن تُضرَب أعناقهم». فقام للحال سعد بن عبادة، سيد الخزرج، وقال: «لعمر الله لا تُضرب أعناقهم، أما والله ما قلتَ هذه المقالة إلا أنك قد عرفت أنهم من الخزرج، ولو كانوا من قومك ما قلت هذا». فقال أسيد: «كذبت لعمر الله، ولكنك منافق تجادل [= تحامي] عن المنافقين» [وفي رواية الواقدي أنه قال: «كذبتَ والله، لنقتلنَّه وأنفك راغم»]. وإذ «تَثَاور الناس حتى كاد يكون بين هذين الحيين من الأوس والخزرج شر»،

(١٢١) أورده ابن كثير في: التفسير، مصدر آنف الذكر، ج٢، ص١٤٩. و«أَبنوا أهلي»: اتهموهم وذكروهم بالقبيح» (الجوهري، صحاح اللغة).

(١٢٢) دامت على ما يقال مئة وعشرين سنة وزادت في العدد على العشر، وكان آخر حروبهم يوم بعاث قبل الهجرة بنحو خمس سنوات، وقد قتل فيه سادتهم، بمن فيهم حضير والد أسيد بن حضير زعيم الأوس، وعمرو بن النعمان البياضي زعيم الخزرج.

«أشار رسول الله (ص) إلى الحيين جميعاً أن أسكتوا، ونزل عن المنبر فهدَّأهم وخفَّضهم حتى انصرفوا»[١٢٣].

وإذ بدا واضحاً على هذا النحو أن مشاورة القوم كادت تولع نار الحرب بينهم «لِما كان بينهم من ذهول في الجاهلية»، وأن الأمور لن تحسم إلا بوحي ينزل من السماء، توجه الرسول إلى بيته ودخل على عائشة واستنطقها للمرة الأخيرة، ثم «تغشَّاه من الله ما كان يتغشَّاه»، ولما سُرِّي عنه جلس وجعل يمسح العرق عن جبينه وقال: «أبشري يا عائشة، فقد أنزل الله براءتك». ثم «خرج إلى الناس فخطبهم وتلا عليهم ما أنزل الله عليه من القرآن في ذلك». ثم أمر بأصحاب الإفك، «ممن أفصحوا بالفاحشة، فضُربوا حدَّهم»[١٢٤].

هنا ينهض سؤال: إذا كان هناك إجماع على أن الرسول كان يستشير الناس في أمور الحرب، وإذا كانت قصة الإفك تقدم لنا دليلاً لا يدحض - ما لم تكن كتب السيرة كلها كاذبة - على أنه كان يستشيرهم في أمور الدنيا بعامة، من دون حصرها بالحرب، أفما كان يتفق له أيضاً أن يستشيرهم في أمور الدين مما لم ينزل فيه وحي؟

للإجابة عن هذا السؤال، الذي قد يبدو في ظاهر الأمر وكأن فيه انتهاكاً للقدسيات، تمدُّنا كتب السيرة بشاهدين ثمينين يتصلان اتصالاً مباشراً بشؤون الصلاة والعبادة: المنبر والأذان.

(١٢٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٣، ص٢١٣-٢١٤؛ والواقدي، **المغازي**، ج٢، ص٤٣٢.

(١٢٤) تختلف كتب السيرة في أسمائهم وعددهم. فهم عند الواقدي ثلاثة: عبد الله بن أبيّ وحسان بن ثابت ومسطح بن أثاثة (وهو من البدريين). وهم عند ابن هشام ثلاثة أيضاً، ولكن مع حلول حمنة بنت جحش محل عبد الله بن أبيّ. وعند صاحب **السيرة الحلبية** أربعة: عبد الله بن أبيّ ومسطح بن أثاثة وحمنة بنت جحش وأخوها عبيد الله بن جحش، وكان ضريراً. ولا يستبعد أن يكون هناك خامس، وهو زيد بن رفاعة. علماً بأن الواقدي ينتصر في نهاية القصة لرواية تقول: «إن رسول الله لم يضربهم»، قائلاً: «وهو أثبت عندي». وهو ما يرجحه كون الآيات التي نزلت في المتقوّلين في قصة الإفك ونصَّت على جلدهم ثمانين جلدة قد تركت الباب مفتوحاً للعفو عنهم: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور: ٤-٥).

ففيما يتعلق بالمنبر أولاً ينقل صاحب **السيرة الحلبية** عن الحافظ الدمياطي في **سيرته** أنه: «كان رسول الله (ص) يوم الجمعة يخطب إلى جذع في المسجد قائماً، فقال: إن القيام شق عليَّ، فقال له تميم الداري: ألا أعمل لك منبراً كما رأيت يصنع بالشام، أي تصنعه النصارى في كنائسهم لأساقفتهم تسمى المرقاة يصعدون إليها عند تذكيرهم؟[١٢٥] فتشاور رسول الله (ص) مع المسلمين في ذلك. فرأوا أن يتخذوه، فقال العباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما إن لي غلاماً يقال له كلاب[١٢٦] أعلم الناس، أي بالنجارة. فقال رسول الله (ص): مره أن يعمله. فأرسله إلى أثلة في الغابة فقطعها ثم عمل منها درجتين ومقعداً، ثم جاء به فوضعه في موضعه اليوم، فجاء رسول الله (ص) وقام عليه»[١٢٧].

أما فيما يتعلق بالأذان فإن أقدم الروايات – وهي عديدة – تعود إلى ابن إسحاق. قال: «لما اطمأن رسول الله (ص) بالمدينة، واجتمع إليه إخوانه من المهاجرين، واجتمع أمر الأنصار، واستحكم أمر الإسلام، فقامت الصلاة، وفرضت الزكاة والصيام... وقد كان رسول الله (ص) حين قدمها إنما يجتمع الناس إليه للصلاة بغير دعوة، فهمَّ رسول الله (ص) حين قدمها أن يجعل بوقاً كبوق يهود الذين يدعون به لصلاتهم. ثم كرهه، ثم أمر بالناقوس فنُحِت ليضرب به للمسلمين للصلاة[١٢٨]. فبينما هم على ذلك إذ رأى عبد الله بن زيد بن ثعلبة بن عبد ربه... النداء، فأتى رسول الله (ص) فقال له: يا رسول الله إنه طاف بي هذه الليلة طائف: مرَّ بي رجل عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً في يده. فقلت له: يا عبد الله، أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ قال: قلت: ندعو

(١٢٥) قد يكون في النص تصحيف، وقد يكون الصحيح: عند كرزهم.

(١٢٦) في سيرة السهيلي، **الروض الأنف**، أنه كان عبداً رومياً لامرأة من الأنصار، وكان يدعى باقوم.

(١٢٧) **السيرة الحلبية**، ج٢، ص١٩٠.

(١٢٨) خلافاً لما هو شائع في الاعتقاد فإن الضرب بالناقوس للدعوة إلى الصلاة لم يكن تقليداً موقوفاً على النصارى. فقد كان أهل مكة هم أيضاً يُنْقسون. وفي ذلك يسوق ابن حجر العسقلاني رواية عن الشعبي أن الرسول لم يبارك لعبد الله بن زيد رؤيته عن الأذان إلّا لأنه كان «كَرِه أن ينقس كما يصنع أهل مكة» (ابن حجر، **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، تحقيق سعد الشثري، دار العاصمة / دار الغيث، الرياض ١٤١٩هـ، ج٣، ص٦٣، الحديث رقم ٢٢٤.

به إلى الصلاة. قال: أفلا أدلُّك على خير من ذلك؟ قال: قلت: وما هو؟ قال: تقول: الله أكبر، الله أكبر... أشهد ألا إله إلا الله... أشهد أن محمداً رسول الله... فلما أخبر بها رسول الله (ص) قال: إنها لرؤيا حق... فقم مع بلال فألقها عليه فليؤذن بها فإنه أندى صوتاً منك»(١٢٩).

وبديهي أن هذه الرواية، التي تتردد في جميع كتب السيرة وفي العديد من مسانيد الحديث كمسند الترمذي ومسند ابن ماجة، قد سببت بعض الارتباك للقيِّمين على العقيدة القويمة: ففرض الأذان - على أهميته العبادية - لم ينزل به الوحي، ولا كانت المبادرة فيه للرسول، بل لعبد الله بن زيد الأنصاري في رؤيا رآها(١٣٠). ومن ثم كان لا بد لكتَّاب السيرة من شيء من التخريج كأن يقولوا إن الرسول رأى نفس الرؤيا، أو أن رؤيا عبد الله بن زيد، التي وصفها الرسول بأنها «رؤيا حق»، كانت عن شبه وحي، أو هي - كما قال السيوطي - حالة مما «يعتري أصحاب الأحوال». وممن خاض في هذه المسألة من كتَّاب السيرة المتأخرين السهيلي في **الروض الأنف**. ولكنه لم يجد مناصاً في خاتمة المطاف من التسليم بأن الحكمة الإلهية هي التي اقتضت أن «يكون الأذان على لسان غير النبي» و«عن غير وحي من الله لنبيه كسائر العبادات والأحكام الشرعية»(١٣١).

(١٢٩) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج٢، ص١١٦-١١٧. وفي رواية يوردها الحلبي أن بلالاً ما كان يقول إذا أذَّن سوى: «أشهد أن لا إله إلا الله». «فقال له عمر على أثرها: أشهد أن محمداً رسول الله، فقال رسول الله لبلال: قل كما قال عمر» (**السيرة الحلبية**، ج٢، ص١٣٥). وفي رواية لابن سعد أن بلالاً زاد من عنده بدوره في صلاة الصبح: «الصلاة خير من النوم، فأقرَّها رسول الله عليه، وليست فيما أُرِيَ الأنصاري» (**الطبقات الكبرى**، ج١، ص٢٤٢).

(١٣٠) لم ترد كلمة «الأذان» في القرآن. والمرة اليتيمة التي يرد فيها فعل الأمر «أذِّنْ» إنما كان المخاطب بها إبراهيم عندما أمره الله بدعوة الناس إلى الحج: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (الحج: ٢٧).

(١٣١) عبد الرحمن السهيلي، **الروض الأنف**، تحقيق عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٠، ج٤، ص١٨٣. ولنلاحظ بالمناسبة أنه إذا كان الأذان قد جرت به السنَّة وإن لم ينزل به قرآن، فإن المئذنة بالمقابل تمثل بدعة بكل ما في الكلمة من معنى إذ لم تُعرف في زمن الرسول ولا في عهد الخلفاء الراشدين، بل كان لا بد من انتظار خلافة الوليد ابن عبد الملك ليصادر في سنة ٧٠٥م كنيسة دمشق المعروفة باسم «باسيليكا» والمكرسة للقديس يوحنا - والتي كانت في الأصل هيكلاً رومانياً للإله جوبيتر - وليبتني محلها الجامع الأموي الكبير، وليحوِّل برجيها الجنوبيين إلى مئذنتين، وليبني إلى شمالها برجاً للاستطلاع ما لبث بدوره أن تحول إلى مئذنة صارت هي النموذج لسواها من المآذن في سوريا وشمالي أفريقيا وإسبانيا» (فيليب حتِّي، **العرب: تاريخ موجز**، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت ١٨٩٠، ص١١١).

ومن هذا المنظور نستطيع أن نفهم رد الفعل العنيف الذي صدر عن محمد بن الحنفية، شقيق الحسن والحسين. فقد روي عن أبي العلاء [= الكوفي؟] أنه قال: «قلت لمحمد بن الحنفية: إنَّا لنتحدث أن بدء هذا الأذان كان من رؤيا رآها رجل من الأنصار في منامه، قال: ففزع لذلك محمد بن الحنفية فزعاً شديداً وقال: عمدتم إلى ما هو الأصل في شرائع الإسلام ومعالم دينكم، فزعمتم أنه إنما كان من رؤيا رآها رجل من الأنصار في منامه تحتمل الصدق والكذب، وقد تكون أضغاث أحلام. قال: فقلت له: هذا الحديث قد استفاض في الناس، قال: هذا والله هو الباطل»(١٣٢). ولكن لئن قال ابن الحنفية أو قيل على لسانه إن جبريل هو الذي لقَّن الرسول الأذان أثناء إسرائه، فإن أعلام أهل السنة، ومنهم ابن كثير وابن حجر، أكدوا بالمقابل «أنه لم يصح شيء من هذه الأحاديث الواردة بأنه سمعه ليلة الإسراء».

و. الآيات التي تأمر بإطاعة الرسول... هل تنهض دليلاً على العكس؟

بعد هذا الاستعراض المطوَّل: (أ) للآيات التي تقصر وظيفة الرسول على التبليغ؛ (ب) وللآيات التي تحذر الرسول من استباق الوحي؛ (ج) وللآيات التي يعلق الرسول الحكم بصددها بانتظار نزول الوحي؛ (د) وللآيات التي تردع الرسول عن أية مبادرة من دون مرجع من الوحي؛ (هـ) وللآيات التي تتدخل في الحياة الخاصة للرسول وتحدد له ما هو مباح أو محرَّم حتى في علاقاته الزوجية والجنسية؛ بعد هذا كله قد يكون آن الأوان لنطرح السؤال: أليس هناك آيات تنهض دليلاً على العكس؟ أي أليس هناك آيات ترقى بنصاب الرسول من **المأمورية إلى الآمرية** وتطلق له نوعاً من حرية الحكم، أو على الأقل حرية اليد؟

بلى بكل تأكيد. فهناك آيات تأمر الناس، من مؤمنين وغير مؤمنين، أمراً صريحاً بإطاعة الرسول، ومنها آيات سورة الأنفال الثلاث:

(١٣٢) السيرة الحلبية، ج٢، ص١٣٣.

- ﴿فَاتَّقُوا الله وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ﴾ (الأنفال: ١).
- ﴿أَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ وَلا تَوَلَّوْا عَنْهُ﴾ (الأنفال: ٢٠).
- ﴿وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾ (الأنفال: ٤٦).

ولكن الآيات جميعها التي تأمر الناس بإطاعة الرسول - وعددها حصراً اثنتا عشرة آية - لا تأمرهم بإطاعته إلا بقدر ما تقرنها بإطاعة الله أولاً. وحتى عندما يأمر الرسول الناس بإطاعته فإنه في أمره هذا مأمور: ﴿قُلْ أَطِيعُوا الله وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ الله لا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ٣٢). وحتى عندما يطيع الناس الرسول، فإنهم لا يطيعونه إلا بإذن من الله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ (النساء: ٦٤). وعلى أي حال، فإن أمر الناس بإطاعة الرسول لا تعني تخويله سلطة تشريعية - هي من حق الله وحده - بل تعني إطاعته في ما يدعوهم إليه من الإيمان بما أنزل إليه ربه، أي التصديق بالرسالة التي حُمِّلها للناس. ولهذا وعدهم بالمكافأة بالجنة فيما لو أطاعوا الله وأطاعوه: ﴿وَمَنْ يُطِعِ الله وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ (النساء: ١٣)[١٣٣].

والواقع أن بعض الآيات الآمرة بإطاعة الله ورسوله إنما هي موجهة إلى المشركين، لا إلى المؤمنين. والمشركون ما كان لهم أن يطيعوا الرسول إلا بتصديقهم رسالته. أما في حال عدم إطاعتهم، أي عدم تصديقهم، فإن الله الآمر يبرئ ساحة رسوله المأمور من كل مسؤولية. وهذا واضح من منطوق الآية ١٢ من سورة التغابن: ﴿وَأَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾. و«أطيعوا» هي هنا دعوة إلى الإيمان، وهو ما يتضح من آية سابقة لها في نفس السياق: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَالله بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (التغابن: ٨).

وقد يساعدنا هنا على فهم معنى الأمر: «أطيعوا»، أي صدقوا وآمنوا برسالة المرسَل إليكم، الذي أنتم مأمورون بإطاعته، أن الرسول يحتل مكانه، من هذا المنظور،

(١٣٣) آية مكررة بحرفها في الآية ١٧ من سورة الفتح.

في تقليد نبوي عريق يجد تعبيره في القرآن في خمس آيات متطابقة حرفياً تربط هي أيضاً بين الرسالة والأمر بالإطاعة، وإنما بالإحالة إلى خمسة من الأنبياء سبقوا الرسول ورفض قومهم إطاعتهم، أي تصديقهم في رسالتهم، وروت سورة الشعراء قصصهم. فقد كان نوح أول من خاطب قومه بالقول: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (الشعراء: ١٠٧-١٠٨). ولجأ من بعده إلى الصيغة نفسها هود: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (الشعراء: ١٢٥-١٢٦). وإليها لجأ أيضاً على التوالي كل من صالح (الشعراء: ١٤٢-١٤٣) ولوط (الشعراء: ١٦٢-١٦٣) وشعيب (الشعراء: ١٧٨-١٧٩)[١٣٤].

وبالفعل، إننا نستطيع التمييز في الآيات التي تأمر بإطاعة الرسول بين تلك التي تخاطب المشركين وتلك التي تخاطب المؤمنين. فالآيات التي تخاطب المشركين، أو بتعبير أدق اللامؤمنين، تعطي لفعل «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» معنًى خاصاً، وهو تصديقه في رسالته المرسل بها. وبالمقابل، إن الآيات التي تخاطب المؤمنين لا تأمرهم بإطاعته إلا في الأمور العملية، أو الدنيوية بتعبير أدق، من قبيل الحرب أو قسمة الغنائم. ففي الحرب نزلت الآية ١٣٢ من سورة آل عمران: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾. فقد تُؤوِّلت هذه الآية كما يذكر الطبري على أنها «معاتبة من الله عز وجل أصحاب

(١٣٤) لنلاحظ هنا أن هذه الصيغة: ﴿فَاتَّقُوا الله وَأَطِيعُونِ﴾ هي صيغة قرآنية خاصة لا تتقيد بقواعد العربية كما أقرها النحاة اللاحقون. فالفاصلة، التي تقوم في الخطاب القرآني مقام القافية في الشعر، اقتضت أن يحذف ياء المتكلم فيقول: ﴿أَطِيعُونِ﴾ بدلاً من «أطيعوني» تناغماً مع الفاصلة في الآية السابقة: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾. ومثل هذه الصيغة يمكن أن تلحظ في العديد من الآيات الأخرى من قبيل: ﴿إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ﴾ (يس: ٢٥)، أو ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢). وقد أحصى ابن الجزري في «**النشر في القراءات العشر**» نحواً من ستين حالة مشابهة من حذف رسم ياء المتكلم. كما لاحظ معروف الرصافي في «**الشخصية المحمدية**» أن ضرورة الفاصلة عينها هي التي اقتضت «إجراء غير العاقل مجرى العاقل كقوله» ﴿رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف: ٤)، وكقوله ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٣)، وكقوله ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٥). والواقع أن ما اصطلح أهل البلاغة على تسميته بالإعجاز القرآني إنما يعود، في مظهر متواتر من مظاهره، إلى الاستخدام الموسع في مئات ومئات من الآيات للفواصل التي تعتمد صيغة الجمع المذكر السالم أو صيغة جمع المضارع بالواو والنون.

رسول الله (ص) الذين خالفوا أمره يوم أُحد، فأخلُّوا بمراكزهم التي أُمروا بالثبات عليها»[135]. وفي الحرب نزلت أيضاً الآية ٤٦ من سورة الأنفال ﴿وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾. فقد ذهب عدَّة من أهل التأويل إلى أنها نزلت في يوم أُحد أيضاً، ومنهم مجاهد الذي نُقل عنه قوله: «ذهبت ريح أصحاب محمد (ص) حين نازعوه يوم أُحد»[136]. وفي قسمة الغنائم نزلت أكثر من آية، وأشهرها الآية الأولى من سورة الأنفال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا الله وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. فهناك إجماع لدى أهل التأويل ولدى المفسرين - وكما يُستدل أصلاً من منطوقها - على أنها نزلت بعد أن كاد الاختلاف على الغنائم يوقع الفرقة في صفوف المسلمين. وفي ذلك يروي الطبري عن ابن عباس أن الخلاف دبَّ بين الفتيان والشيوخ ممن حضروا بدراً. فقد كان الرسول قال: «ومن فعل كذا فله كذا وكذا من النفل». فتقدم الفتيان للقتال ولزم الشيوخ الرايات. فلما آن أوان اقتسام الغنائم أراد الفتيان الاستئثار بها، فقال الشيوخ: «كنا ردءاً لكم، فلو انهزمتم انحزتم إلينا، لا تذهبوا بالمغنم دوننا». فلما اختلفوا حتى تنازعوا نزلت «الأنفال» حسماً للأمر: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلهِ وَالرَّسُولِ﴾. وفي ذلك يقول عبادة بن الصامت في رواية أخرى يوردها الطبري: «فينا معشرَ أصحاب بدر نزلت، حين اختلفنا في النَفَل وساءت فيه أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا، فجعله إلى رسول الله، فقسمه بين المسلمين عن بواء [= على السواء]... فكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسول الله (ص) وصلاح ذات البين»[137]. ولنلاحظ هنا - إذا صحت الرواية - أن الرسول نفسه تراجع عن العهد الذي قطعه للمقاتلين واحتكم هو الآخر إلى الوحي، تداركاً للفتنة، وحؤولاً دون ذهاب «أهل القوة بالغنائم» على حد تعبير ابن جريج. وهكذا شذَّ الرسول عن

(١٣٥) الطبري، ج٧، ص٢٠٦.

(١٣٦) نفسه، ج١٣، ص٥٧٦.

(١٣٧) نفسه، ص٣٧١.

قانون الغنيمة كما سنَّه بنفسه: «من قتل قتيلاً فله سلبه» واحتكم إلى التنزيل القرآني ليقسم الأسلاب بالتساوي بين كل من شهد الوقعة سواء أقَتَل قتيلاً أم لم يقتل[138].

وإنما في سياق مشابه نزلت آية طالما احتجَّ بها الفقهاء والأصوليون اللاحقون ليبرروا تحويلهم للرسول من مشرَّع له إلى شارِع: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٥٩). فههنا أيضاً يُجمع أهل التأويل والمفسرون على أنها نزلت في قسمة غنائم غزوة بني النضير. ولكن خلافاً لقانون التخميس (الخمس لله وللرسول والأربعة أخماس للمقاتلة، طبقاً لمنطوق الآية ٤١ من سورة الأنفال)[139]، فإن الرسول لم يوزع شيئاً من الفيء على المقاتلة - والفيء هو ما يُغنم بدون قتال - بل اختصه بنفسه وبآل بيته وبالمستضعفين من الناس. وحسماً للتنازع الذي كاد يدبُّ مرة ثانية في صفوف المسلمين نزلت الآية: ﴿مَا أَفَاءَ الله عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[140].

وتقدم لنا الآية ٥٩ من سورة النساء دليلاً إضافياً على أن الأمر بالإطاعة لا يعدل تخويلاً بسلطة تشريعية مفترضة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. فالنص يضع إطاعة الرسول وإطاعة أولي الأمر - ودوماً في سياق الحرب على ما يذكر أغلب المفسرين - على صعيد واحد، أو على الأقل في سياق واحد. ولن نتوقف هنا عند الاختلاف الكبير بين أهل التأويل في تحديد هوية «أولي الأمر» هؤلاء[141]. ولكن أياً ما يكن من أمر، فإنه ما كان لـ «أولي الأمر» المطلوب إطاعتهم أن

(١٣٨) تُجمع كتب السيرة على أن الرسول هو من سنَّ أن «من قتل قتيلاً فله سلبه». ولكن محمد علي جواد يؤكد في **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** أن هذا كان من قوانين الجاهلية.

(١٣٩) لنلاحظ هنا أيضاً أن قانون التخميس الإسلامي هذا حل محل قانون التربيع الجاهلي، ولا شك أن تقليص حصة الرسول من الربع إلى الخمس قد ساعد على التفاف الناس من حوله.

(١٤٠) انظر أسباب نزول هذه الآية في: الطبري، ج٢٣، ص٢٧٦-٢٧٨.

(١٤١) قالوا: هم أصحاب محمد، وقالوا: هم حصراً أبو بكر وعمر، وقالوا: هم الفقهاء والعلماء، وقالوا: هم الولاة=

يرقوا إلى مصاف المشرِّعين، وإلا لأضحوا شركاء لله - الشارع الذي لا شارع سواه - ولانتقض منطق الرسالة القرآنية من أساسه.

والواقع أن نزول بضع عشر آية في حضِّ المؤمنين على إطاعة الرسول، بالإضافة إلى آية واحدة يتيمة في حض المؤمنات من النساء، إنما يشهد ضمنياً على الأقل، على أن العلاقات بين الرسول والمؤمنين ما كانت تخلو أحياناً من بعض التوتر. وباستقراء كتب السيرة والتفسير نستطيع أن نتوقف عند ست محطات في هذا التوتر:

١- قصة تمرد أزواج النبي بقيادة عائشة وحفصة، وقد تقدم بيانها. وإنما في سياق هذه القصة نزلت الآية المفردة التي حلت فيها نون النسوة محل واو جمع التذكير في فعل الأمر بإطاعة الرسول: ﴿وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ الله وَرَسُولَهُ﴾ (الأحزاب: ٣٣).

٢- قصة احتجاج الأنصار على عدم إعطائهم شيئاً من غنائم حنين / هوازن. وقد تقدم بيانها أيضاً. ولكن نعززها هنا ببعض تفاصيل تنمُّ عن مدى تصاعد التوتر في صفوف الأنصار حيال قرار الرسول في ذلك اليوم. جاء في **السيرة الحلبية**: «عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «لما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك العطايا في قريش وقبائل العرب ولم يكن في الأنصار منها شيء وَجَدوا في أنفسهم»، أي غضبوا، «حتى كثرت منهم القالة»، أي هو القول الرديء، «حتى قال بعضهم إن هذا لَهُوَ العَجَبُ، إن سيوفنا تقطر من دماء قريش، وإن غنائمنا تُردُّ عليهم... فإن كان من أمر الله صبرنا، وإن كان من أمر رسول الله استعتبناه». فدخل عليه سعد بن عبادة فقال: يا رسول الله، إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم (أي غضبوا) «لما صنعتَ في هذا الفيء الذي أصبتَ، قسمتَ في قومك، وأعطيت عطايا عظاماً، ولم

=والسلاطين، وقالوا - وربما يكون هذا هو الأقرب إلى الصحة التاريخية -: هم أمراء السرايا في عهد الرسول (الطبري، ج٨، ص٤٩٦-٤٩٩). أما في المرجعيات الشيعية فقد قالوا: هم علي وهم الأئمة المعصومون (الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج٣، ص٢٣٦).

يكن في هذا الحي من الأنصار منها شيء. قال: فأين أنت من ذلك يا سعدُ؟ فقال: يا رسول الله ما أنا إلا من قومي»[١٤٢].

٣- قصة أسارى بدر التي نزلت فيها، في لوم النبي، الآية ٦٧ من سورة الأنفال: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ﴾. فخلف هذا اللوم تكمن اعتبارات سيكولوجية وتكتيكية نستطيع أن نفهمها متى علمنا أن الأنصار اعتبروا أخذ أسارى قريش والإبقاء على حياتهم، ومفاداتهم من بعد، محاباة من جانب الرسول لقومه، إذ كان في عدادهم عمه العباس، وختنه وزوج ابنته أبو العاص بن الربيع، وابن حميه وأخو زوجته عائشة عبد الرحمن بن بكر. جاء في **السيرة الحلبية** في هذا الخصوص: «لما كان يوم بدر قال (ص): «من قتل قتيلاً فله سلبه ومن أسر أسيراً فهو له. فلما وضع القوم أيديهم يأسرون نظر رسول الله (ص) إلى سعد [= بن عبادة] فوجد في وجهه الكراهية لما يصنع القوم: فقال له رسول الله (ص): لكأنك يا سعد تكره ما يصنع القوم؟ قال: أجل والله يا رسول الله. كانت أول وقعة أوقعها الله بأهل الشرك فكان الإثخان في القتل»، أي الإكثار منه والمبالغة فيه، «أحبَّ إليَّ من استبقاء الرجال»[١٤٣]. ولا شك أن نزول القرآن في تخطئة قرار الرسول بأخذ الأسارى كان بمثابة تصويب لرأي سعد بن عبادة وسائر الأنصار. ولكن هذه كانت محض ترضية نفسية.

(١٤٢) **السيرة الحلبية**، ج٣، ص١٧٥. والواقع أن هذا التذمر / التمرد لم يقتصر على الأنصار وحدهم. فالرسول، بعد أن وزَّع غنائم حنين / هوازن على بني عبد المطلبْ والمهاجرين وتميم وفزارة وسُليم والمؤلفة قلوبهم، عدل عن قراره وأمر بردِّ السبايا الستة آلاف من النساء والذراري إلى أزواجهم وآبائهم. وقد وافق القرشيون المهاجرون على ردِّ ما أصابوه. ولكن الأقرع بن حابس رفض وقال: «أما أنا وبنو تميم فلا». وكذلك رفض عيينة بن حصن وقال: «أما أنا وبنو فزارة فلا». وكذلك أيضاً فعل عباس بن مرداس إذ قال: «أما أنا وبنو سليم فلا». ولم يتراجعوا عن قرارهم بعدم ردِّ السبايا إلا بعد أن اقترح الرسول على «من تمسَّك بحقِّه من هذا السبي» أن يتنازل عنه مقابل وعده بأن يكون له، «بكل إنسان» يردُّه من هذا السبي، «ست فرائض من أول سبي» يصيبه الرسول مستقبلاً؛ فعندئذ «ردوا إلى الناس أبناءهم ونساءهم» كما يختم ابن هشام نقلاً عن ابن إسحاق (**السيرة النبوية**، ج ٤، ص ١٠٦).

(١٤٣) نفسه، ص٢٣٠.

فعندما نزل القرآن كان قرار الرسول بالإبقاء على حياة الأسارى ومفاداتهم، بل إطلاق سراح بعضهم من دون فداء، قد أمسى نافذاً.

٤- ودوماً في سياق قصة أسارى بدر، تطالعنا كتب السيرة بمظهر آخر من التوتر بين الرسول وأصحابه كما تجسَّد في موقف أبي حذيفة بن عتبة، الذي وإن يكن هو نفسه قرشياً، فإنه لم يكن هاشمياً، بل من عبد شمس. وكان ممن اعتنق الإسلام مبكراً وهاجر مع المهاجرين، على حين بقي أبوه عتبة وأخوه الوليد وعمه شيبة على شركهم. والحال أنهم كانوا «أول من قُتل من الكفار» في المبارزة في وقعة بدر كما يذكر صاحب السيرة الحلبية. والحال أيضاً أنه لما انهزمت قريش قال الرسول لأصحابه: «إني عرفت أن رجالاً من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرهاً لا حاجة لهم بقتالنا، فمن لقي منكم أحداً من بني هاشم فلا يقتله، من لقي العباس بن عبد المطلب فلا يقتله». فلما بلغ هذا القول أبا حذيفة بن عتبة قال: «نقتل آباءنا وإخواننا وعشائرنا ونترك العباس؟ والله لئن لقيته لألحمنَّه بالسيف». فلما «بلغت مقالتُه رسول الله (ص) قال لعمر بن الخطاب: يا أبا حفص - قال عمر: والله إنه لأول يوم كناني فيه رسول الله بأبي حفص [= وحفصة هي ابنة عمر وزوج الرسول] - أيضرب وجه عم رسول الله بالسيف؟ فقال عمر: دعني ولأضرب عنق أبي حذيفة بالسيف، فوالله لقد نافق»[١٤٤]. وكان لا بد هنا أيضاً أن ينزل القرآن بآية الأسارى ليحسم الموقف وليلجم الألسنة[١٤٥].

٥- شبيه هذا الموقف سيتكرر يوم فتح مكة. فالعصبيات القبلية، التي جبَّها الإسلام من حيث المبدأ، ظلت فاعلة من طرف وآخر في العمق كما على السطح،

(١٤٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤، ص١١. وتخريجاً لموقف الرسول يروي ابن سعد على لسان أبي رافع مولى الرسول أن العباس كان أسلم ولكنه كان «يهاب قومه ويكتم إسلامه». ولكن هذا التخريج، الذي صيغ في عهد العباسيين، فيه إشكال: فالرسول لم يطلق سراحَه إلا بفدية مقدارها أربعة آلاف درهم. أما أبو العاص بن الربيع، ختنه، فقد ردَّ فديته وأطلقه رغم أنه بقي يومئذ مصرّاً على شركه.

(١٤٥) بما فيها لسان أبي حذيفة الذي يقال إنه «ندم على مقالته فكان يقول: «والله ما أنا بآمِن من تلك الكلمة التي قلت يومئذ، ولا أزال منها خائفاً إلا أن يكفِّرها الله عني بالشهادة». فقتل يوم اليمامة شهيداً» (ابن سعد، الموضع نفسه).

وكانت واحداً من نوابض التوتر ليس فقط بين المهاجرين والأنصار، بل بين هؤلاء الأخيرين والرسول نفسه. ففي يوم فتح مكة أعطى الرسول رايته لسعد بن عبادة الخزرجي، سيد الأنصار. فلما حملها راح ينادي وهو يحاذي أبا سفيان، زعيم المكيين، عند مضيق الوادي: «يا أبا سفيان! اليوم يوم الملحمة! اليوم تستحل الحرمة! اليوم أذل الله قريشاً». ولما أقبل الرسول وحاذى بدوره أبا سفيان، خاطبه هذا بقوله: «يا رسول الله، أمرتَ بقتل قومك؟ زعم سعد ومن معه حين مرَّ بنا أنه قاتِلنا، فإنه قال: اليوم يوم الملحمة! اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذل الله قريشاً، وإني أنشدك الله في قومك، فأنت أبرُّ الناس وأرحم الناس وأوصل الناس». وتدخَّل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان - وكانا من أكابر المهاجرين من القرشيين - فقالا: يا رسول الله ما نأمن سعداً أن يكون منه في قريش صولة[١٤٦]. فقال الرسول: كذب سعد، اليوم يوم المرحمة! اليوم أعزَّ الله فيه قريشاً. وأرسل الرسول إلى سعد فعزله، وأرسل إلى علي بن أبي طالب «أن ينزع اللواء منه ويدفعه لابنه قيس، وقيل أعطاه للزبير، خشية من أن يقع من ابنه قيس ما لا يرضاه»[١٤٧].

٦- ولكن الأخطر دلالة من هذا التوتر، ذي الطابع السياسي والمنشأ القبلي، التوتر «اللاهوتي» - إن جاز التعبير - الذي نجم عن الشروط الجارحة لمشاعر المؤمنين التي تم فيها صلح الحديبية. ففي أكثر من مرة سبقت كان الرسول تصرَّف كبشر، وردَّ خطأه في تصرفه أو في اجتهاده أو في مبادرة همَّ بها إلى كونه بشراً، وكان لسان حاله في كل ذلك كما يقوِّله الزمخشري: «إنما أنا بشر» و«عبد ضعيف»، ولو لم أكن كذلك لما كنت «غالباً مرة ومغلوباً أخرى في الحروب، رابحاً وخاسراً في التجارات، ومصيباً

(١٤٦) الإشارة هنا إلى ما قد يكون في نفس سعد من رغبة في الانتقام لأنه كان وقع في أول الهجرة أسيراً بأيدي قريش «فربطوا يديه إلى عنقه بنِسْع رَحْله، ثم أقبلوا به حتى أدخلوه مكة يضربونه ويجذبونه بجمَّته».

(١٤٧) المغازي، ج٢، ص٨٢٢، والسيرة الحلبية، ج٣، ص١١٨.

ومخطئاً في التدابير»[١٤٨]. وقد كان ذلك مفهوماً لدى الذين آمنوا ببعثته، إذ كانوا يميِّزون في شخصه بين البشر الذي يتصرف من عنده ويتكلم بالأصالة عن نفسه وبين البشر الذي يوحى إليه ويتكلم بالنيابة عن الله. ولكن في صلح الحديبية، ولأول مرة منذ مبعثه، وجدوا الرسول يضع رسالته، على مشهد حافل من الملأ، «بين قوسين»، كما نقول بلغة عصرنا. وخلاصة القصة أن الرسول قصد مكة، آخر سنة ست، معتمراً لا يريد حرباً. فاستنفرت قريش قواها وقد حسبوه يريد دخول البلد عنوة. فأرسل إليهم عثمان بن عفان ليوضح مقصده وليخبرهم أنه لم يأت لحرب. ولما تباطأ عثمان بالرجوع حسب المسلمون أنه قد قُتل، فبايعوا الرسول على القتال والموت في ما يعرف في كتب السيرة باسم بيعة الرضوان. فلما رأت قريش من «سرعة الناس إلى البيعة وتشميرهم إلى الحرب» أسرعوا إلى المفاوضة وبعثوا سهيل بن عمرو ليصالح الرسول على أن ينصرف ذلك العام ويحج في العام المقبل أعزل إلا من سلاح الراكب. وعلى دهش من المسلمين، الذين قضوا في العراء نصف شهر وهم ينتظرون، قبِل الرسول بشروط هذه المصالحة [= القضية بلغة ذلك العصر] ودعا بالكتاب ليكتب بها. ولكن عمر سارع يعترض وقد رأى في تلك الشروط «أمراً عظيماً». في ذلك يروي ابن هشام: «لما التأم الشمل ولم يبق إلا الكتاب، وثب عمر إلى رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله ألست برسول الله؟ قال: بلى. قال: وألسنا بالمسلمين؟ قال: بلى. قال: أَوَليسوا بالمشركين؟ قال: بلى. قال: فعلامَ نعطي الدنيَّة في ديننا [أي كيف نقبل الذل والصغار]؟ قال: أنا عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره ولن يضيعني». ويضيف الواقدي أن عمر جعل يردُّ الكلام على الرسول حتى تدخل أبو عبيدة بن الجراح ليقول: ألا تسمع يا ابن الخطاب رسول الله يقول ما يقول؟ تعوَّذْ من الشيطان واتَّهم رأيك. فجعل يتعوذ حتى قال له الرسول [في إضافة من صاحب **السيرة الحلبية**]: يا عمر إني رضيت وتأبى؟ فكان عمر يقول كلما ذُكرت القضية: «لقد دخلني يومئذ من الشك... وارتبتُ ارتياباً لم أرتبه منذ

(١٤٨) **الكشاف**، ج٢، ص٨٩.

أسلمت... وراجعت النبي (ص) يومئذ مراجعة ما راجعته مثلها قط... ولو وجدت ذلك اليوم شيعة تخرج عنهم [أي عن جماع المسلمين] رغبةً عن القضية لخرجت!». ومما زاد في شعور المسلمين بالمذلة في ذلك اليوم أن أبا جندل بن سهيل بن عمرو، وهو من المسلمين الذين وقعوا في أسر قريش في المناوشات التي سبقت صلح الحديبية، أفلت من أسره وقدِم، وهو يرسف في قيده، على الرسول وهو يكاتب أباه سهيل بن عمرو. فلما رفع سهيل رأسه وأبصر بابنه، أي جندل، قام إليه وضرب وجهه بغصن شوك وأخذ بلبَّته» [= وسط الصدر] وخاطب المسلمين بقوله: رُدُّوه! فقال الرسول: إنَّا لم نقضِ الكتاب بعد. فقال سهيل: والله لا أكاتبك على شيء حتى تردُّه إليَّ. فردَّه الرسول، فيما كان أبو جندل يصيح: «يا معشر المسلمين، أُرَدُّ إلى المشركين يفتنونني في ديني؟»، مما «زاد المسلمين شراً إلى ما بهم، وجعلوا يبكون لكلام أبي جندل». ولكن درس الواقعية الذي كان على المسلمين تقبُّله يوم صلح الحديبية لم يتوقف عند هذا الحد. إذ «لما حضرت الدواة والصحيفة بعد طول الكلام والمراجعة فيما بين الرسول وسهيل بن عمرو، أمر الرسول علي بن أبي طالب أن: «اكتب باسم الله الرحمن الرحيم». فقال سهيل: لا أعرف الرحمن، أكتب كما نكتب: باسمك اللهم. فضاق المسلمون من ذلك وقالوا: هو الرحمن. فقال رسول الله (ص): اكتب باسمك اللهم! هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك[١٤٩]. «فضجَّ المسلمون منها ضجة هي أشد من الأولى حتى ارتفعت الأصوات، وقام رجال من أصحاب رسول الله (ص) يقولون: لا نكتب إلا محمد رسول الله... وإلا فالسيف بيننا... فجعل رسول الله (ص) يخفِّضهم ويومئ بيده إليهم». ثم قال لعلي: «امح: رسول الله». فقال علي: «لا أمحوك أبداً». فمحاها الرسول بيده وقال: «اكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو، اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيها الناس ويكفُّ بعضهم عن بعض... وأنه مَنْ

(١٤٩) وفي البخاري: «لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك».

أحبَّ أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحبَّ أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه»[150].

ويبدو أن تمرداً حقيقياً قد نجم في صفوف أصحاب محمد على إثر التوقيع على هذا الصلح. والدليل على ذلك ما ترويه كتب السيرة من أنه «لما فرغ رسول الله (ص) من الكتاب وانطلق سهيل بن عمرو وأصحابه، قال رسول الله (ص) لأصحابه: قوموا فانحروا وأحلقوا، فلم يجبه منهم رجل إلى ذلك. فقالها رسول الله (ص) ثلاث مرات يأمرهم، فلم يفعل واحد منهم ذلك. فانصرف رسول الله (ص) حتى دخل على أم سَلَمة زوجته مغضباً شديد الغضب - وكانت معه في سفره ذاك - فاضطجع فقالت: ما لك يا رسول الله؟ مراراً لا تجيبني؟ ثم قال: عجباً يا أم سَلَمة! إني قلت للناس انحروا وأحلِقوا وحِلُّوا مراراً، فلم يجبني أحد من الناس إلى ذلك وهم يسمعون كلامي وينظرون في وجهي. فقالت: يا رسول الله لا تلمهم، فإنهم قد دخلهم أمر عظيم مما أدخلت على نفسك من المشقة في أمر الصلح ورجوعهم بغير فتح»[151].

ويبدو أنه، حتى بعد الانصراف من الحديبية، ظلت الأسئلة تبلبل أذهان المؤمنين. وكان أَلَجَّهم في التساؤل والسؤال عمر بن الخطاب. فبعد أن احتج قبل التوقيع عاد

(150) **المغازي**، ج٢، ص٦١٠-٦١١، و**السيرة الهشامية**، ج٣، ص٢٢٧-٢٢٨. هذا وقد انفرد البخاري في **صحيحه** برواية أثارت من بعده لغطاً كبيراً. فقد ذكر بالحرف الواحد أنه لما أبى علي أن يمحو «رسول الله» أخذ رسول الله (ص) الكتاب فكتب: «هذا ما قاضَ عليه محمد بن عبد الله» (الحديث رقم ٢٦٩٩). وقد استدل الفقيه المالكي الأندلسي أبو الوليد الباجي بهذا الحديث ليجزم بأن الرسول كتب بيده، «فشنَّع عليه علماء الأندلس في زمانه بأن هذا مخالف للقرآن، فناظرهم واستظهر عليهم بأن هذا لا ينافي القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ (العنكبوت: ٤٨). وقد علَّق صاحب **السيرة الحلبية** على هذا السجال بقوله إنه «بذلك تقررت معجزته» إذ «لا مانع من أن يعرف الكتابة من غير معلِّم، فتكون معجزة أخرى، ولا يخرجه ذلك عن كونه أمِّياً» (**السيرة الحلبية**، ج٣، ص٣١-٣٢).

(151) **المغازي**، ج٢، ص٢١٣، و**السيرة الحلبية**، ج٣، ص٣٤. والجدير بالتنويه أن تعليل أم سلَمَة هذا ليس وافياً. فعصيان المؤمنين أمر الرسول لم يكن مردّه فقط إلى رضى الرسول بالتنازل عن نصابه الرسولي عند التوقيع على كتاب الصلح، بل كذلك إلى أنه عندما أمرهم بالنحر والحلق والحِلِّ أمرهم بفعل ذلك وهم في مضاربهم في أقصى الحديبية، لا في الحَرَم المكي، وقد شقَّ عليهم بلا شك أن ينحروا الهَدْي الذي كان يتألف من سبعين بدنة من بعير وبقر في فعل مجاني ومجانب لطقوس التضحية.

يحتج بعده ويحاصر الرسول بالأسئلة. وفي رواية وضعت على لسانه أنه ذكر: «كنت أسير مع رسول الله (ص) في منصرفه من الحديبية، فسألت رسول الله (ص) فلم يجبني، ثم سألته فلم يجبني، ثم سألته فلم يجبني. قال عمر: فقلتُ: ثكلتْكَ أمك يا عمر! نذرتَ رسول الله ثلاثاً، كل ذلك لا يجيبني! فقال: فحرَّكت بعيري حتى تقدمت الناس، وخشيت أن يكون نزل فيَّ قرآن، فأخذني ما قرُب وما بعُد»[١٥٢].

وبالفعل، كان لا بد أن ينزل القرآن ليحسم الموقف وليضع حداً لكل التساؤلات ولكل التشككات. ولكن، ولعلها المرة الأولى في تاريخ سلطة التنزيل، لم يكن نزول القرآن كافياً لإقناع اللامقتنعين. إذ عندما نزلت سورة الفتح: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً * لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ.وَيَهْدِيَكَ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً * وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْراً عَزِيزاً * هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (الفتح: ١-٤)، لم تنزل السكينة في قلوب جميع المؤمنين. بل وجد بين «بعض الصحابة» من يتكلم ويقول: «ما هذا بفتح، لقد صدُّونا عن البيت، وصُدَّ هديُنا»[١٥٣]. فلما بلغ الرسول ذلك قال: «بئس هذا الكلام، بل هو أعظم الفتح، لقد رضي المشركون أن يدفعوكم بالبراح عن بلادكم وسألوكم القضية، وقد رأوا منكم ما كرهوا، وأظفركم الله عليهم، وردَّكم الله تعالى سالمين مأجورين، فهو أعظم الفتوح». وعندئذ، وعندئذ فحسب على ما تروي كتب السيرة، «قال المسلمون: صدق الله ورسوله، فهو أعظم الفتوح»[١٥٤].

والواقع أننا، حتى نفهم بواعث التململ - الذي بلغ حد التمرد والجهر بعدم التصديق - الذي دبَّ في صفوف المسلمين أيام الحديبية، يجب أن نستذكر أن الملابسات

(١٥٢) المغازي، ج٢، ص٦١٧.

(١٥٣) وكنا رأينا من قبل أنه حين نزلت الآية الثانية من سورة الفتح: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ الله مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، قال رجال من المؤمنين: «هنيئاً لك مريئاً يا نبي الله، قد علمنا ما يُفعل بك، فماذا يُفعل بنا؟» (الطبري، ج٢٢، ص٩٩).

(١٥٤) السيرة الحلبية، ج٣، ص٣٥-٣٦، والبراح المتسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر، والقضية التحاكم والتفاوض.

التي أحاطت بتلك الهدنة كانت سبقتها مباشرة ملابسات لا تقلُّ خطورة تتعلق بخبر الإفك. وعدا عن صيغة كتاب الصلح التي جرحت مشاعر أصحاب الرسول، وعدا عن منعهم من دخول الحرم المكي وإجبارهم على نحر هَدْيهم خارجه، فقد قضوا في البراح نحواً من عشرين يوماً، وكان تعدادهم ألفاً وأربعمئة، وكانت بئر الحديبية التي نزلوا عندها ضحلة قليلة الماء، وقد «نزحوها حتى لم يتركوا فيها قطرة» على نحو ما يروي البخاري، فبقوا بلا ماء للوضوء ولا للشرب، وقد أقمل بعضهم حتى تناثر القمل على وجهه، كما حدث لكعب بن عجرة على ما تروي كتب السيرة والحديث(١٥٥). ولهذا كله كان صعباً عليهم، وهم في منتهى الإحباط النفسي، أن يسلِّموا بأن ما حدث في الحديبية كان فتحاً، ناهيك عن أنه «أعظم الفتوح»(١٥٦).

ومهما يكن من أمر فإن تمرد عمرة الحديبية - التي تعمِّدها بعض كتب السيرة بغزوة الحديبية - لم تطوَ صفحته مع طي صفحة تلك العمرة، بل توالت فصوله وكانت له ذيول عقب القفول إلى المدينة، إذ تذكر كتب السيرة أن أبا بصير، وكان ممن حبس في مكة من المسلمين، فرَّ من محبسه وقدم على الرسول في المدينة(١٥٧). فكتب المكِّيون إلى الرسول يطالبونه برده كما ينص على ذلك بند رئيسي في هدنة الحديبية(١٥٨).

(١٥٥) صحيح البخاري، الحديث رقم ١٨١٥ و٤١٥٢.

(١٥٦) على أي حال، لم يكن الفتح الذي تتحدث عنه سورة الفتح فتحاً مادياً، ولا صلة له - كما هو شائع في المعتقد الديني السائد - بفتح مكة الذي لن يتحقق إلا بعد سنتين، بل كان فتحاً نفسياً إن جاز التعبير، لأنه أذهب عن الرسول همه وضيق صدره وشعوره بالذنب. وقد أجمع المفسرون، وفي مقدمتهم الطبري على أن ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾ إنما معناه «حكمنا لك» أو قضينا لك قضاءً مبيناً».

(١٥٧) أبو بصير: هو عتبة بن أسيد بن حارثة، والحبس ليس هنا له معنى مادي: فالمسلمون لم يعرفوا الحبس بمعنى السجن إلا في عهد علي بن أبي طالب، وإنما ينبغي فهمه على أنه ضرب من «الإقامة الجبرية» لمنع من اعتنق الإسلام من الخروج من مكة للالتحاق بالرسول في المدينة.

(١٥٨) الواقع أن هذا البند كان أذلَّ للمسلمين منه للمشركين بكثير. فقد نصَّ على «أنه من أتى محمداً [من القرشيين] بغير إذن وليِّه ردَّه إليه، وأنه من أتى قريشاً من أصحاب محمد لم تردَّه». وفضلاً عما انطوى عليه هذا الشرط من عدم تكافؤ وعدم معاملة بالمثل لصالح قريش على حساب محمد وأصحابه، فقد كان يعني عملياً غلق باب الدعوة في أوساط قريش، وفتح باب الارتداد أمام من لبَّاها من المسلمين المهاجرين. ومما يزيد في خطورة إجحاف هذا الشرط أن مفعوله كان يسري في المقام الأول على فتية قريش ممن لا يزالون تحت وصاية أوليائهم. والحال أن صغار السن هم أول المرشحين للتلبية=

وقد جاء في الكتاب الموجَّه إلى الرسول: «قد عرفتَ ما شارطناك عليه، وأشهدنا بيننا وبينك: من ردِّ مَنْ قدم عليك من أصحابنا، فابعث علينا بصاحبنا». فأمر الرسول بردِّ أبي بصير. فلما اعترض هذا الأخير بقوله: «يا رسول الله، تردُّني إلى المشركين يفتنونني في ديني؟ قال الرسول: إنا قد أعطينا هؤلاء القوم ما قد علمت، ولا يصلح لنا في ديننا الغدر، وإن الله جاعل لك ولمن معك من المسلمين فرجاً ومخرجاً»(١٥٩). وبخلاف أبي جندل الذي كان امتثل لأمر الرسول بردِّه إلى أبيه، فقد عقد أبو بصير العزم في دخيلة نفسه على عدم الامتثال. فقد انتهز فرصة غفلة من الرجل المكلَّف بردِّه إلى قريش ليقتله غيلة وليسلبه(١٦٠). ثم عاد أدراجه إلى الرسول، بعد أن عصى أمره وارتكب فعلته، يعرض عليه خمس سلبه. فأبى الرسول أخذه، ولكنه لم يطبق عليه حدَّ القتل غدراً، واكتفى بأمره بالارتحال إلى حيث يشاء. فارتحل حتى أتى ناحية على ساحل البحر على طريق عِير قريش إلى الشام، وقد عقد العزم في دخيلة نفسه على قطع الطريق عليها. وبدلاً من أن تضيق دائرة تمرُّده في «منفاه» هذا، فقد اتسعت. إذ تناهى خبره إلى المسلمين الذي كانوا حُبسوا في مكة فجعلوا يتسللون واحداً واحداً، حتى اجتمعوا إليه قريباً من سبعين رجلاً، بمن فيهم أبو جندل نفسه، و«انضم إليهم ناس من

=وللتجنيد في كل دعوة دينية أو إيديولوجية تريد تغيير العالم.

(١٥٩) **المغازي**، ج٢، ص٧٢٤-٧٢٥.

(١٦٠) تروي كتب السيرة قصة هذا الاغتيال فتقول إن أبا بصير خرج مع حارسه خُنيس بن جابر من بني عامر، ومعه مولى له يقال له كوثر. فلما صاروا إلى ذي الحُليفة، وكان آن أوان صلاة الظهر، طلب أبو بصير من حارسه الإذن بدخول مسجد ذي الحُليفة لأدائها. وبعد أن أدى صلاة المسافر دعا الرجلين إلى مقاسمته غداءه من التمر، ففعلا على خجل، وأكلوا جميعاً و«آنسهم» كما تقول رواية الواقدي. وعلى إثر هذه المؤانسة «علّق العامري سيفه على حجر في الجدار، فقال أبو بصير للعامري: يا أخا بني عامر، ما اسمك؟ فقال: خُنيس. قال: ابن من؟ قال: ابن جابر. فقال: يا أبا جابر أصارم سيفك هذا؟ قال: نعم. قال: ناولنيه أنظر إليه إن شئتَ، فناوله العامري، فأخذ أبو بصير بقائم السيف، والعامري ممسك بالجفن، فعلاه به حتى بَرَد [أي حتى همدت جثته]. وخرج كوثر هارباً يعدو نحو المدينة، وخرج أبو بصير في إثره، فأعجزه حتى صار إلى رسول الله (ص). يقول أبو بصير: والله لو أدركته لأسلكته طريق صاحبه... وطلع المولى يعدو... وأقبل حتى وقف على رسول الله (ص)، فقال رسول الله (ص): ويحك، ما لك؟ قال: قتل صاحبُكم صاحبي، وأفلتُّ منه ولم أكَدْ». وهنا يعلّق الواقدي مفسراً سبب تأخر أبي بصير في اللحاق بكوثر: «وكان الذي حبس أبا بصير احتمالُ سلبهما على بعيرهما» (**المغازي**، ج٢، ص٦٢٥-٦٢٦).

غفار وأسلم وجهينة، وطوائف من العرب ممن أسلم حتى بلغوا ثلاثمئة مقاتل، فقطعوا مادة قريش، لا يظفرون بأحد إلا قتلوه ولا تمرُّ بهم عير إلا أخذوها». وقد «أمَّروا عليهم أبا بصير، فكان يصلي بهم يفرِّضهم ويجمِّعهم، وهم سامعون له مطيعون»[١٦١]. وهكذا لا يكون أبو بصير قد اكتفى بأن يعصى أمر الرسول بردِّه، ولا يكون قد كرَّر عصيانَه أمرَه بقتله حارسَه الذي بعثه معه الرسول غيلة – مع أنه كما قال له الرسول: لا يصح في ديننا الغدر – بل يكون أيضاً قد خرق بملء إرادته وعن ملء تصميم هدنة الحديبية التي التزم بها الرسول، وأقام خارج القانون نوعاً من دولة داخل دولة الإسلام الأولى – إن جاز إطلاق مثل هذا الوصف على إسلام المدينة.

• • • • • • • •

إلامَ نخلص من كل ما تقدَّم؟ إلى شيء واحد لازم لزوم النتيجة عن مقدماتها في المنطق الأرسطي: إن الرسول هو بكل ما في الكلمة من معنى **رسول**، وككل رسول فإنه ليس له من مهمة غير تبليغ الرسالة، من دون أن يكون له حق التصرف أو حتى التأويل. وفي كل مرة يقول أو يفعل من عنده، أو حتى عندما يتمنى في دخيلة نفسه لا أكثر، يكفُّ عن أن يكون رسولاً، ويعود بشراً يسري عليه قانون البشرية، فيصيب أو يخطئ كغيره من البشر، بل يضلُّ بكل تأكيد بالنظر إلى أنه مكلَّف بإبلاغ الرسالة وهم غير مكلَّفين: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾ (سبأ: ٥). **وبصفته رسولاً فليس له من جهة نفسه أن يكون شارعاً، كما ليس له من جهة مُرْسِلِه إلا أن يكون مشرَّعاً له.** وبالأصل، إن كلمة شريعة لا ترد في النص القرآني إلا لمرة واحدة يتيمة، ولكن لتحدِّد بأن الرسول مجعول عليها، لا جاعل لها،

(١٦١) المغازي، ج٢، ص٦٢٧، والسيرة الحلبية، ج٣، ص٤٠. و«يفرِّضهم»، أي يفصل لهم الحلال والحرام والحدود، و«يجمِّعهم»، أي يصلي بهم الجمعة (ابن منظور، لسان العرب).

ولا خيار له بالتالي - تحت طائلة الضلال - غير أن يتَّبعها: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨)(١٦٢).

وما يصدق على الشريعة يصدق على السُنَّة. **فالرسول مسنون له، وليس سانَّاً، وليس له أصلاً أن يكون سانَّاً**. فالسنَّة هي حصراً سنَّة الله. وفي الوقت الذي تتكرر فيه عبارة سنَّة الله في النص القرآني ثماني مرات، فإن ست آيات تتوجه بالخطاب إلى الرسول مباشرة في ما يشبه الإنذار: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٣). **والغائب الكبير في النص القرآني هو تعبير سنَّة الرسول الذي سيحضر بالمقابل في كتب السيرة والتفسير والفقه والحديث حضوراً طاغياً**. فكيف حدث هذا التحوُّل من **الإسلام القرآني** إلى **الإسلام السنِّي**؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد أن نتحول بدورنا من **الرسالة إلى التاريخ**، علماً بأن ما نقصده هنا بالرسالة هو حصراً ما طُلب إلى الرسول تبليغه من دون أن يكون له دور آخر سوى الأمانة والإبانة في التبليغ، وما نقصده بالتاريخ هو الكيفية التي قرأ بها البشر الرسالة التي كُلِّف الرسول بتبليغهم إياها، **وعلى الأخص الكيفية التي تعاملوا بها مع شخص حاملها ليحوِّلوه بدوره ليس فقط من مرسَل إليه إلى مرسِل، بل كذلك من مسنون له إلى سانٍّ**(١٦٣).

(١٦٢) من هذا المنظور حصراً أمكن لداعية معاصر إلى تجديد الفقه الإسلامي أن يكتب أن «المبدأ الرئيسي للإسلام» هو «قصر الشريعة على الشارع وحده» وأن «دور الرسول إنما هو فيما فوَّضه الشارع وليس له أن يأتي من عنده بشيء» (جمال البنا: **نحو فقه جديد**، دار الفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٦، ج٢، ص١٢٢).

(١٦٣) نقتبس تسمية جدلية الرسالة والتاريخ هذه من عنوان كتاب عبد المجيد الشرفي: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (دار الطليعة، بيروت ٢٠٠١)، ولكن من دون أن نفصل على منواله فصلاً حاداً بين الرسالة والتاريخ. فعندنا أن الرسالة نفسها، كما استبان لنا - وللقارئ على ما نأمل - من استقراء أسباب النزول، مدخولة بالتاريخ، معجونة به، ولا سيما في الطور المدني.

الفصل الثاني

من النبيِّ الأمِّي إلى النبيِّ الأُمَمِي

هذا التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، أي من الإسلام الذي كان الرسول بموجبه مشرَّعاً له إلى الإسلام الذي صار الرسول بموجبه هو الشارِع، يقترن بتحول آخر ذي خطورة لاهوتية وليس فقط تشريعية، هو ذاك الذي أعطى هذا الكتاب عنوانه: **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**. وقد يكون أول ما ترتَّب على هذا التحول الخلاف التأويلي الذي نشب حول «أُمِّية» الرسول، وحول المرجعية التي ينبغي اعتمادها في هذا التأويل: أهي إلى القرآن نفسه أم إلى الحديث؟

فمعلوم أن صفة «الأمِّية» وردت في القرآن ست مرات: مرتين بصيغة المفرد «أمِّي» وأربع مرات بصيغة الجمع: «أمِّيين». ورغم كل الالتباس الذي اكتنف هذه الكلمة وحرَّف معناها ممن ينتمي إلى الأمة التي لا كتاب لها إلى من لا يعرف القراءة والكتابة، فإن المعجم القرآني واضح كل الوضوح بصدد مدلول هذه الكلمة. فالآية العشرون من سورة آل عمران لا تقيم المعارضة بين الكتابيين والأمِّيين إلا من منطلق أن الأخيرين لم يؤتوا الكتاب الذي أوتيه الأولون: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾. والآية الثامنة والسبعون من سورة البقرة تحدد بأن: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلا أَمَانِيَّ﴾. والآية الخامسة والسبعون من سورة آل

عمران تتابع، في سياق آخر، المعارضة نفسها بين أهل الكتاب والأمِّيين الذين لا كتاب لهم فتقول: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾[1]. أما الآية الثانية من سورة الجمعة فصريحة مطلق الصراحة في أن الله «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ». ومن هنا أصلاً توصيف القرآن في آيتين متتاليتين من سورة الأعراف، ١٥٧ و١٥٨، للرسول محمد بأنه «النبي الأمِّي»، أي ذاك الذي بعثه الله «في الأمِّيين» وإلى الأمِّيين.

ولم يخفَ مدلول لفظة «الأمِّيين» هذا على بعضٍ من متقدمي فقهاء العربية. فقد قال الفراء: «الأمِّيون العرب الذين لم يكن لهم كتاب»[2]. كما لم يخفَ أيضاً على بعضٍ أهل التفسير، ومنهم القرطبي الذي روى على لسان ابن عباس: «الأمِّيون: العرب كلهم، مَن كتبَ منهم ومَن لم يكتبْ»[3]. وقد تنبَّه دارس رائد لتاريخ العرب قبل الإسلام إلى هذا المعنى «العربي» للأمِّيين، ونوَّه بما ذهب إليه بعض المستشرقين - من دون أن يسمِّيهم - من أن اللفظة العربية مشتقة من «أُمَّتْ» أو «أُمِّيم» العبرية، أو ربما من «غوييم»، وهو النعت الذي يطلقه المأثور اليهودي على سائر أبناء الأمم الذين لم يؤتوا - بعكس بني إسرائيل - الكتاب، أي الوثنيين[4].

والواقع أن دعوى «الأمية»، بمعنى «العالمية»، لن تغلب على اللاهوت الإسلامي، سواء أفي كتب التفسير أم في كتب الفقه أم على الأخص في كتب الحديث، إلا في

(١) أي أن الأمِّيين الذين لم يؤتوا الكتاب لا سبيل لهم إلى إلزام من أوتوا الكتاب.

(٢) أورده الراغب الأصبهاني في **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق مصطفى عدنان داوودي، دار القلم، دمشق ١٤١٢هـ، ج١، ص٣٧.

(٣) القرطبي، **تفسير القرآن**، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض ٢٠٠٣، ج١٨، ص٩١.

(٤) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جامعة بغداد، الطبعة الثانية ١٩٩٣، ج٣، ص٩٩٣-١٠٠٣. والجدير بالذكر أن المأثور المسيحي المكتوب باللاتينية اقتبس المفهوم نفسه عن المأثور العبري وأطلق على الوثنيين، أي على من ليس لهم كتاب مقدس، اسم «الأمم» Les gentils.

سياق التحول التاريخي والجغرافي الكبير من إسلام **الرسالة** إلى إسلام **الفتوحات**. وهي دعوى ينقضها نقضاً صريحاً أيضاً المعجم القرآني. ففي أربع آيات من أربع سور يؤكد القرآن أن: ﴿وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: ٤٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (هود: ١١٨)، ﴿وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (النحل: ٩٣)، ﴿وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الشورى: ٨). وبحكم هذا التشتت الأممي غدت القاعدة أن: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ (يونس: ٤٧).

وإنما من هذا المنطلق، الذي قضت المشيئة الإلهية بموجبه ألا يكون البشر أمة واحدة، وأن يكون بالتالي لكل «أمة رسولها» (المؤمنون: ٤٤)، جاء دور «الأمِّيين» ليبعث الله «فيهم» و«منهم» رسولاً يؤسسهم بدورهم، ولو بعد طول تأخير، **أمَّة كتابية**: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الرعد: ٣٠). ومن هذا المنطلق عينه، الذي يفترض بمقتضاه أن يكون لكل «أمة رسولها»، وبالتالي «كتابها» (الجاثية: ٤٥)، تكتسب عروبة القرآن كامل دلالتها. فالله، مرسِل الرسل، هو نفسه من يسنُّ اللغة قاعدة مطلقة لتوصيل الرسالة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). وبما أن تلك الأمَّة «الأمِّية»، التي شاءت لها المشيئة الإلهية أن يتأخر دورها إلى آخر الأمم في تلقِّي الرسالة، تنطق، دون سائر الأمم، بالعربية، فقل كان محتماً أن يكون الرسول المرسَل إليها ليبشرها ولينذرها في آن معاً ناطقاً «بلسان عربي مبين» (الشعراء: ١٩٥)[٥]. ولئن يسَّر الله كتابه إلى الأمَّة الأمِّية باللسان الذي يسَّره بها[٦]، فلأن هذه الأمة هي حصراً تلك التي تتموضع جغرافياً في «أم القرى ومَن حولها»، وذلك

(٥) بل إن عروبة القرآن وعروبة لسان المكلف بتبليغه هي الدليل على إلهية مصدره بمقتضى منطوق الآية ١٠٣ من سورة النحل: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾. ومعلوم، بمقتضى الآية نفسها، أن عروبة الرسالة والرسول هذه موظفة كحجة مضادة لقول من «يقولون إنما يعلمه بشر».

(٦) نقتبس التعبير هنا من القرآن نفسه: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان: ٥٨)، وكذلك: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً﴾ (مريم: ٩٧).

طبقاً لمنطوق الآيتين التاليتين: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام: ٩٢)، ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى: ٧)[٧].

وإنما من منظور هذا المطابقة الحصرية بين «الأمِّية» و«العروبة» رفض عمر بن الخطاب، في رواية مروية عنه، أن يعترف بكتابية نصارى العرب، بقوله: «ما نصارى العرب بأهل كتاب»[٨]. فما داموا عرباً فمعنى ذلك أنهم بالضرورة أمِّيون، أي لا كتاب لهم. ومن هنا قراره، طبقاً للرواية نفسها، بعدم جواز أخذ الجزية منهم لأنها لا تؤخذ إلا من أهل كتاب، ومن ثم تخييرهم بين الإسلام، بوصفه دين الأمِّيين العرب، وبين السيف[٩].

(٧) لا بدَّ لنا، تقيُّداً منا بتمامية النص القرآني، من التنويه بأن هناك جانباً «أممياً» أيضاً في «أمِّية» الرسالة المبعوث بها الرسول. فهو إن يكن بُعث إلى الأميين من العرب بصورة رئيسية ليأتيهم بكتاب ما أوتوه من قبل، فقد بُعث أيضاً بصورة فرعية إلى الكتابيين من العرب، من يهود ونصارى، ولكن لا ليأتيهم بكتاب بديل من كتابهم، بل ليصحِّح لهم ما حرَّفوه من الكتاب الذي أوتوه، وليبطل مذهب مَن ذهب منهم على سبيل المثال إلى أن عزير أو المسيح هو ابن الله. وعلى ضوء هذا التصحيح اللاهوتي، ينبغي أن نفهم مؤدى العديد من آيات سورة آل عمران وسورة المائدة، ومنها الآيتان التاليتان: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥) و﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٩). وهذه الغائية التصحيحية الإضافية التي جاءت بها الرسالة القرآنية كان تنبَّه لها قدامى أهل التفسير ممن قال الطبري بلسانهم في معرض تعليقه على الآية الأخيرة: «يقول جلَّ ثناؤه: وأرسلناه إليكم ليبيِّن لكم ما أشكل عليكم من أمر دينكم». وإنما عند هذا التبيان لإشكالات لاهوتية - وهي إشكالات تتصل في واقع الأمر بالخلافات بين الفرق، ولا سيما منها النسطورية والأبيونية فيما نرجِّح - تقف حدود مبعوثية الرسول إلى أهل الكتاب من العرب، من دون أن تتعدَّاها إلى إتيانهم بدين جديد ومطالبتهم بالتالي بتغيير دينهم: فكل ما هنالك أنهم مدعوون إلى العودة إلى كتابهم الأصلي. وهذه على كل حال مناسبة لنشير إلى أن بعض المتأوِّلين المعاصرين ممن أباحوا لأنفسهم تجاوز النص القرآني وانساقوا وراء فروضات أملاها عليهم انغماسهم في ما نستطيع أن نسميه «صدام الديانات»، ذهبوا إلى أن مبعوثية الرسول الأولى كانت إلى أهل الكتاب العرب أنفسهم، ولكن ممن لا ينتمون إلى العقيدة النسطورية أو الإبيونية. ثم عندما لم تلقَ الدعوة عند هؤلاء أذناً صاغية، دخلت مبعوثية الرسول في طورها الثاني ليصير المخاطبون بالدعوة الأميين، أي مَن ليسوا أهل كتاب من العرب (انظر في ذلك على سبيل المثال كتاب **قس ونبي** المنشور باسم أبي موسى الحريري المستعار).

(٨) أوردها الشافعي في **الأم**، دار الفكر، ط٢، بيروت ١٩٨٣، ج٤، ص١٩٣.

(٩) في تتمة الخبر الذي رواه الشافعي على لسان عمر أنه قال: «ما أنا بتاركهم حتى يسلموا أو أضرب أعناقهم». والحال أن عمر لم يجبرهم على الإسلام ولا قاتلهم، وإنما أمر بتهجيرهم. بل أكثر من ذلك: فقد قدَّم لهم، أو على الأقل لفرع كبير منهم متمثلاً ببني تغلب، تنازلاً كبيراً: إذ ارتضى، صوناً لعزَّة أنفسهم كعرب، أن يأخذ منهم، لا الجزية «عن يد وهم صاغرون»،=

ونحن نحوز من داخل النص القرآني على قرينة إضافية تعزز فرضيتنا عن الحصر اللغوي للرسالة باللسان العربي، وعن حصرها الجغرافي بـ «أم القرى ومن حولها» من الناطقين بذلك اللسان. فسورة الروم، التي تنفرد عن غيرها من سور القرآن بالإشارة إلى حدث «جيوبوليتيكي» معاصر زمنياً للرسالة ومفارق لها مكانياً، تُفتتح بالآيات الست التالية:

﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾.

في بيان سبب نزول هذا الآيات الست يقول الطبري نقلاً عن عكرمة: «إن الروم وفارس اقتتلوا في أدنى الأرض، وقالوا: وأدنى الأرض يومئذ أذْرِعات(10)، بها التقوا، فهُزمت الروم، فبلغ ذلك النبي (ص) وأصحابه وهم بمكة، فشقَّ ذلك عليهم، وكان النبي (ص) يكره أن يَظهَر الأمِّيون من المجوس على أهل الكتاب من الروم، ففرح الكفار بمكة وشمتوا، فلقوا أصحاب النبي (ص) فقالوا: إنكم أهل كتاب والنصارى أهل كتاب، ونحن أمِّيون(11)، وقد ظهر إخواننا من أهل فارس على إخوانكم من أهل الكتاب، وإنكم إن قاتلتمونا لنظهرنَّ عليكم. فأنزل: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾. فخرج أبو بكر الصديق إلى الكفار فقال: «أفرحتم بظهور إخوانكم على إخواننا؟ فلا تفرحوا ولا يقرَّنَّ الله أعينكم، فوالله ليظهرن الروم على فارس، أخبرنا بذلك نبيُّنا (ص)»(12).

=بل الخراج مضاعفاً. وأياً ما يكن من أمر فإننا نشك شكاً كبيراً في صحَّة ذلك القول الذي نسبه الشافعي إلى عمر: فلو لم يكن نصارى العرب بأهل كتاب، فما معنى أن تنزل أكثر من عشرين آية قرآنية في مخاطبتهم - هم واليهود - على وجه التحديد من حيث أنهم حصراً «أهل الكتاب»؟

(10) أذرعات: من قرى حوران بالشام.

(11) لنلاحظ هنا أيضاً أن «الأمِّيين» تقابل «أهل الكتاب» على سبيل العلاقة الطباقية، أي الضد في مقابل ضده.

(12) الطبري، **جامع البيان**، مصدر آنف الذكر، ج٢٠، ص٦٩.

إن هذا النص، الذي يتكرر شبيهه في بضع روايات أخرى، لا يدع مجالاً للشك في أن حدود الرسالة الكتابية الجديدة كانت تقف - إلى حينه على الأقل - حيث تبدأ حدود الرسالة الكتابية القديمة، وهي بالمناسبة ليست محض حدود دينية، بل هي أيضاً حدود لغوية باعتبار أن أهل الشام وما بعدها ما كانوا ينطقون بالعربية[١٣]. ثم إن النص يعمِّد الروم إخواناً، وهم أنفسهم الذين سيتحولون إلى أعداء مع التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام الفتوحات. والمفارقة لا تقف عند هذا الحد: فالروم، الذين تتنبأ لهم بداية السورة التي تحمل اسمهم بأن الغلبة ستكون لهم من جديد «في بضع سنين»، لن يتأخر الأمر بهم حتى يُغلبوا مرة أخرى، ولكن ليس على يد أعدائهم من بني فارس، بل على يد «إخوانهم» من بني عدنان بعد نجاز تحول هؤلاء الأخيرين من «أمِّيين» إلى «كتابيين»[١٤].

والواقع أن هذا التحول من حرب الأمِّيين، أي مشركي العرب، إلى حرب الكتابيين الروم هو ما يمكن أن يفسر أو - على الأقل - يسهم في تفسير ثاني أكبر أزمة ثقة عصفت بالإسلام الفتيِّ بعد صلح الحديبية، وهي تلك التي تمثلت بالإضراب عن المشاركة في غزوة تبوك التي كانت فاتحة الحملات على أرض الروم. فعدا الفشل الذي انتهت به هذه الغزوة، فقد احتلت مكانها في الحوليات الإسلامية باسم **غزوة العسرة** وتميزت، أكثر ما تميزت، بتخلف المتخلفين، أو المثَّاقلين والقاعدين حسب التعبير القرآني. ويكاد يكون البيان التقريعي، الذي يشغل ثلاثة أرباع آيات سورة التوبة المئة والتسع والعشرين، ضد أولئك «الخوالف»، أي المستنكفين من الصحابيين عن المشاركة في غزوة تبوك، هو الأعنف في نوعه في كل سور القرآن؛ ومما يزيده عنفاً ارتباطه، في سورة التوبة دوماً،

(١٣) باستثناء ذلك الحاجز اللغوي الذي كان يمثله الغساسنة النصارى الذين كانوا يتولون مهمة حراسة الحدود عند تخوم بادية الشام.

(١٤) الواقع أن هذا التحول لم يكن إلى حينه تاماً لأن المصادر التاريخية، ومنها تاريخ الطبري نفسه، تشير إلى أن عمر بن الخطاب أذِنَ حتى لبعض «أهل الردة» بأن يشاركوا في فتوحات بلاد الشام.

بالأمر بقتل المشركين حيثما وُجدوا[15]. ولا شك أن كتب التفسير تقدم تأويلات شتى، وساذجة في الغالب، لذلك الاستنكاف، باستثناء روايات نادرة ومكتومة في الغالب أيضاً، تربطه - أي الاستنكاف - بالتحول من حرب المشركين الباقين على أمِّيتهم إلى حرب الإخوان في الكتابية الذين كانهم الروم حتى الأمس القريب. وبديهي أن هذا التحول، أو بالأحرى هذا المنقلب الذي سيميِّز تمييزاً حاداً إسلام الفتوحات عن إسلام الرسالة، كان لا بد أن يبحث لنفسه عن مرتكزات إيديولوجية تعهَّد بتقديمها المؤوِّلون اللاحقون لآي القرآن، وعلى الأخص مسنِّنو السنَّة.

والواقع أننا لن نكون إلا مغالين إذا ما تحدثنا في هذا الصدد عن آي القرآن بصيغة الجمع. فجميع المؤوِّلين الذين أرادوا تحويل النبي «الأمِّي» إلى نبي «أممي»، أي نبي أمم الأرض كافة، وليس فقط نبي الأمِّيين العرب المرسل بلسانهم منهم وإليهم، ما استطاعوا أن يفوزوا في آي القرآن الستة آلاف ونيف جميعها[16] إلا بآية واحدة هي الآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾. ففي تأويلها يقول الطبري: يقول تعالى ذكره: وما أرسلناك يا محمد إلى هؤلاء المشركين بالله من قومك خاصةً، ولكنَّا أرسلناك كافة للناس أجمعين، العرب منهم والعجم، والأحمر والأسود، بشيراً مَنْ أطاعك ونذيراً من كذَّبك. «ولكن أكثر الناس لا يعلمون» أن الله أرسلك كذلك إلى جميع البشر. وبنحو الذي قلنا في ذلك

(١٥) مما جاء في الخوالف في سورة التوبة التي تعرف أيضاً بسورة براءة - وهي السورة الوحيدة من سور القرآن التي لا تفتتح بعبارة «بسم الله الرحمن الرحيم»: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ. . . يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ. . . كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَقَالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرّاً لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾. وقد كان في عداد «الخوالف» بعض كبار الصحابة، وفي مقدمتهم كعب بن مالك ومرارة بن ربيع وهلال بن أمية وعبد الله بن أبيّ بن سلول. وقد كاد يكون في عدادهم أيضاً أبو ذر الغفاري. وستكون لنا عودة إلى سورة التوبة في معرض حديثنا عن دعوى التعديل الإلهي للصحابة.

(١٦) طبقاً لإحصاء السيوطي نقلاً عن الداني: «أجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية، ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك، فمنهم من لم يزد، ومنهم من قال: مائتا آية وأربع آيات، وقيل: وأربع عشرة، وقيل: وتسع عشرة، وقيل: خمس وعشرون، وقيل، وست وثلاثون» (**الإتقان في علوم القرآن**، ج١، ص٦٧).

قال أهل التأويل. ذِكْر من قال ذلك: قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة قوله: «وما أرسلناك إلا كافة للناس» قال: أرسل الله محمداً إلى العرب والعجم، فأكرمهم على الله أطوعهم له»(١٧).

أما قتادة [= ابن دعامة السدوسي] هذا فليس من أهل التأويل، بل هو حصراً من أهل الحديث، وهو متهم أصلاً من قبل أهل الحديث بالتدليس في الحديث. وأما الطبري الذي ماشاه في تأويله هذا فقد أخلَّ بقاعدة أساسية من قواعد التأويل، وهي ألا يأتي تأويل آية بعينها، ولا سيما إذا كانت مفردة، مخالفاً لمضمون آيات أخرى، وعديدة، تعارضه. وأول بنود هذه القاعدة كما رأينا أن لكل «أمة رسولها». وثانيها أنه لا يُرْسَل «من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم». وثالثها أن الرسول ما أوحي إليه القرآن إلا «عربياً» لينذر «أم القرى ومن حولها». ورابعها أن العلاقة حصرية بين عروبة القرآن وعروبة الأمة أو القوم الذين أنزل برسمهم: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣)، و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وكذلك: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣).

وغني عن البيان أن الرابطة بين الخطاب - والقرآن كان خطاباً قبل أن يصير نصاً مُصْحَفاً - وبين المخاطَب هي بالضرورة المطلقة رابطة لغوية. فليس لمرسل الخطاب أن يطالب متلقي الخطاب بـ «العقل» عنه ما لم يخاطبه باللغة التي يستطيع أن يعقل بها(١٨). وهذه الرابطة اللغوية الحصرية تجد صياغتها الإبستمولوجية في القرآن نفسه وإن في سياق مختلف: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ (فصلت: ٤٤).

---

(١٧) الطبري، **جامع البيان**، ج٢٠، ص٤٠٥.

(١٨) معلوم أن المسيحية كانت واجهت الإشكال نفسه، ولكنها وجدت حلاً له عن طريق «المعجزة»: فقبل أن ينطلق الرسل لتبشير الأمم بالإنجيل، حلَّ عليهم روح القدس فصار كل واحد ينطق بلغة الأمة المبعوث إليها.

ثم إن الطبري، بتأويله كلمة الناس، بأنها تعني «الناس أجمعين، العرب منهم والعجم»، يخالف المعنى المعجمي لهذه الكلمة، كما يخالف معناها السياقي. فهذه الكلمة، التي ترد في القرآن ٢٤٠ مرة، لا تعني البشرية قاطبة في زمن لم يكن فيه هذا المفهوم قد وجد بعد(١٩). والقرآن نفسه يستعمل كلمة «الناس» في العشرات من الآيات بمعنى «بعض الناس» كما في قوله: ﴿وَأَذِّنْ في النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ (الحج: ٢٧)، ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ في دِينِ اللهِ أَفْوَاجاً﴾ (النصر: ٢)، ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ (البقرة: ١٩٩)، ﴿وَلا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلا تَمْشِ في الأَرْضِ مَرَحاً﴾ (لقمان: ١٨). ثم إن القرآن، إذا أراد نقل المعنى من التبعيض إلى الكثرة، استعمل تعبير «الناس جميعاً» (الرعد: ٣١) أو «الناس أجمعين» (آل عمران: ٨٧). وغالباً ما يتطابق معنى «الناس» مع معنى «القوم» و«الأمة»: ﴿وَلَوْلا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (الزخرف: ٣٣). وإنما من منطلق هذا الترادف بين «الناس» و«الأمة»، المتحدِّدة في الغالب بلسانها وبلسان النبي المبعوث إليها، تتحدث بعض آيات القرآن عن «الناس» بصفتهم «الأمة» التي بعث إليها نبيَّها أو رسولها(٢٠). وهكذا فإن لإبراهيم «ناسه»: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾ (البقرة: ١٢٤)، ولموسى «ناسه»: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي﴾ (الأعراف: ١٤٤)، ولزكريا «ناسه»: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيّاً﴾ (مريم: ١٠)، ولعيسى «ناسه»: ﴿إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً﴾ (المائدة: ١١٠)، ولمحمد بطبيعة الحال ناسه: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (يونس: ٢)(٢١).

(١٩) وهو لن يوجد إلا مع إطلالة الحداثة واكتشاف تمامية الأرض مع اكتشاف القارتين الأميركية والأوقيانوسية.

(٢٠) جاء في **لسان العرب**: «كل قوم نسبوا إلى نبي فأضيفوا إليه فهم أمته».

(٢١) سوَّدنا كلمة «منهم» للتوكيد على المعنى «القومي» لكلمة الناس التي لو كان المقصود بها البشرية جمعاء لما كان قال «منهم».

والأوضح دلالة، بعدُ، أن الطبري بالتأويل الذي ذهب إليه يخالف قواعد العربية بالذات. فالآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ لا تقول: «وما أرسلناك إلا للناس كافّةً»، بل تقدِّم هذه الكلمة الأخيرة إلى ما قبل «الناس» لتقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾. والفارق بين القولين كبير في الإعراب كما في المعنى. فـ «كافّةً» ليست عائدة في الآية إلى «الناس»، بل إلى كاف الخطاب في «أرسلناك». وقد اختلف النحاة في المصدر الذي اشتقت منه. فذهب الزجاج إلى أنها من كفَّ بمعنى جمع. وفي هذه الحال يكون معنى الآية: «وما أرسلناك إلا جامعاً للناس بالإنذار والإبلاغ، والكافة بمعنى الجامع». وذهب غيره إلى أنها مشتقة من «كفَّ» بمعنى نهى عن، فيكون «معناه كافّاً للناس، تكفُّهم عما هم فيه من الكفر وتدعوهم إلى الإسلام، والتاء للمبالغة»[(٢٢)].

وبالمقابل، ذهب الزمخشري إلى أن «كافة» هي نعت للمصدر المحذوف من فعل «أرسلناك»، أي إرسالة، ويكون المعنى بالتالي: «إلا كافةً للناس»: إلا إرسالة عامة لهم محيطة بهم، لأنها إذا شملتهم فقد كفَّتهم أن يخرج منها أحد منهم»[(٢٣)].

وقد جمع الإمام الفخر الرازي بين كلا التأويلين فقال: «وما أرسلناك إلا كافة: فيه وجهان أحدهما: كافة أي إرسالة كافة، أي عامة لجميع الناس، تمنعهم من الخروج عن الانقياد لها، والثاني: كافة أي أرسلناك كافة تكفُّ أنت من الكفر، والتاء للمبالغة على هذا الوجه»[(٢٤)].

والواقع أنه في كتب الحديث وليس في القرآن، تمَّ تحويل النبي الأمِّي المرسل إلى قومه إلى نبي أممي مرسل إلى الأمم قاطبة. ففي رواية على لسان هُشيم بن بشير أن النبي محمد قال: «كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثتُ إلى الناس عامة»[(٢٥)]. ويستعيد

(٢٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق هاشم سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض ٢٠٠٣، ج١٤، ص٣٠٠.

(٢٣) الزمخشري، **الكشَّاف عن حقائق غوامض التأويل**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، ج٣، ص٥٨٣.

(٢٤) فخر الرازي، **التفسير الكبير** (المعروف بـ **مفاتيح الغيب**)، المطبعة البهية المصرية، ج٢٥، ص٢٥٨.

(٢٥) البخاري، **الجامع المسند الصحيح**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الرياض ١٤٢٢هـ، ج١، ص٧٤.

صاحب ثاني **الصحيحين** الرواية نفسها عن الراوي نفسه ولكن مع تبديل في اللفظ الدال على البعد الأممي للرسالة: «كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود»(٢٦).

والحال أنه، بصرف النظر عن هذا التغيير اللافت للنظر في اللفظ عن الرسول، يؤكد المأثور «الرجالي» المجمع عليه أن هشيماً، الذي انفرد برواية تينك الروايتين، لا يتمتع بسمعة حسنة لدى أهل صنعة الحديث. فهذا المولى لبني سليم كانت آفته الكبرى في الحديث التدليس، إذ كان في الروايات التي يرويها مرفوعة إلى الرسول يبدِّل في أسماء سلسلة الإسناد فيضع بدل المجهولين أسماء أعلام مشهورين، وبدل المجروحين أسماء أعلام معدّلين. وقد كان من السباقين إلى اتهامه بالتدليس ابنُ سعد في **طبقاته**: «كان ثقة كثير الحديث يدلس كثيراً». وقال عنه أحمد بن حنبل: «هشيم ثقة إذا لم يدلس». وهذا ما ردده العجلي أيضاً: «هشيم ثقة ولكن يدلس». وزاد ابن السمعاني: «هشيم كثير التدليس». وأضاف ابن حجر: «ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال الخفي». وقال المقدسي: «هشيم متفق على توثيقه إلا أنه كان مشهوراً بالتدليس». بل إن هشيماً أقرَّ بأن «التدليس أشهى شيء إليه». كما حاول تبرير تدليسه بكون غيره من مشاهير المحدثين يدلسون. فقد قال ابن المبارك: «قلت لهشيم: لمَ تدلس وأنت كثير الحديث؟ فقال: كبيران قد دلسا: الأعمش وسفيان». ولاشتهار أمره بالتدليس وضعه زين الدين العراقي في ألفيته في رأس قائمة المدلسين في رجال **الصحيحين** فقال: «وفي الصحيح عدة كالأعمش وهشيم بعده وفتِّش»(٢٧).

(٢٦) مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، مصدر آنف الذكر، ج١، ص٣٧٠. ولنلاحظ أن تعبير «إلى كل أحمر وأسود» لا يخلو من غموض، ولم تكن له على كل حال الدلالة الكوسموبوليتية التي قد يتوهمها القارئ المعاصر. والدليل أن ابن عباس فسَّرها بأن الرسول بُعث «إلى الإنس والجن». أضف إلى ذلك أن حديث البعثة إلى «كل أحمر وأسود»، ذا المنطوق **الأممي** المضمر، يدخل في مصادمة عنيفة مع حديث آخر ذي منطوق **أمِّي** صريح رواه ابن سعد وابن حنبل وعبد الرزاق وابن منده والطبراني والدارقطني والنيسابوري وأبو نعيم والبغدادي والبيهقي والهيثمي مرفوعاً إلى عمر بن الخطاب، ومفاده أن الرسول قال: «أنتم حظي من الأمم، وأنا حظكم من النبيين».

(٢٧) تجنباً للإثقال على القارئ لم نفصل في ذكر مصادر هذه الأقوال، وقد أحصاها كلها - وسواها - إسماعيل سعيد=

وهكذا، إن حديثاً لم يكن متداولاً ولا معروفاً، ولا حتى ذا وجود، وما رواه أحد قبل أن يرويه راويه المنفرد والمشهور بالتدليس في النصف الثاني من القرن الثاني (بالنظر إلى أن هشيم بن بشير توفي سنة ١٨٣هـ)، أمكن له أن «ينسخ»، أي أن يبطل حكم نحو من عشرين آية قرآنية تنص متضافرة على أن لكل أمة رسولها، وعلى أن كل رسول لا يُبعث إلا إلى قومه، وعلى أن الرسالة القرآنية التي بُعث بها الرسول محمد مشروطة لغوياً بعروبة حاملها وبعروبة الأمة المحمولة إليها، وجغرافياً بـ «أم القرى ومن حولها» من دون أن يكون أصلاً لهذه الرقعة من الأرض من حدٍّ آخر سوى عروبة لسان قاطنيها(٢٨).

ولكن لئن حاز مثل هذا الانعكاس في إبرة البوصلة الإيديولوجية - والدين هو إيديولوجيا تلك الأزمنة - قبولاً شبه إجماعي، فليس مردُّ ذلك كما قد يتوهم متوهِّم إلى سذاجة الناس وسرعة تصديقهم في تلك الأزمنة عينها. فالإيديولوجيا، بما فيها الإيديولوجيا الدينية، لها على الدوام وظيفتان: واحدة ريادية تستبق الأحداث لتغيِّر الواقع وفق هوى حاملي لوائها، وأخرى ارتجاعية ترتدُّ بها نحو الواقع لتبرر أو لتكرِّس

=رضوان في أطروحته للدكتوراه: «**هشيم بن بشير، تدليسه ومروياته في صحيح البخاري**»، المنشورة في مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ١٤، العدد ٢، حزيران ٢٠٠٦. وهذا مع العلم بأن صاحب هذه الأطروحة حاول التخفيف من درجة تدليس هشيم، فوضعه في الطبقة الثالثة، لا الأولى، من المدلسين.

(٢٨) إن هذه المشروطية اللغوية والأمِّية - أي القومية طبقاً لمعجمنا الحديث - للرسالة هي التي يمكن أن تسلط ضوءاً جديداً على مفهوم قرآني أحاط به غموض كبير وكان - ولا يزال إلى اليوم - موضع خلاف وتضاد بين المفسرين: ألا هو مفهوم «**أم الكتاب**». فالآيات الأربع الأولى من سورة الزخرف: ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ لا يمكن أن تضيء بحق دلالتها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الجدلية التي يعقدها النص القرآني في العديد من آياته بين وحدة الرسالة وتعدد المرسلين. فلئن يكن كل نبي لا يُبعث إلا إلى قومه وبلسان قومه، فإن الأنبياء جميعاً، على اختلاف ألسنتهم وتعدد أقوامهم، إنما هم مكلفون بتبليغ رسالة واحدة هي تلك المحفوظة في «أم الكتاب». وعليه، إن كل الكتب المنزلة بلغات الأقوام المبعوث إليهم بالأنبياء المكلفين بتبليغهم إياها، إنما هي «ترجمات» لفحوى «أم الكتاب»، أي ذلك الكتاب الأصلي، الأزلي السرمدي، المتجوهر بالمعنى لا باللفظ، والعابر لكل اللغات والقابل للترجمة إلى كل الألسنة قابلية الجوهر اللامتناهي للتجلي في أعراضه الكثيرة المتناهية، وقابلة اللغة الكونية الأولى المجردة واللامنطوقة إلى الترجمة إلى الألسنة الحسّية المنطوقة والمتعددة بتعدد الأمم التي تنطق بها.

ما قد يكون تغيَّر منه وفق هوى التاريخ، أو بالأحرى وفق هوى مكر التاريخ على حد التعبير الهيغلي.

والحق أننا لا نكون قد أسقطنا على ما حدث في الإسلام تعبيراً من خارجه إذا تحدثنا بصدده، ومع تحوله من الرسالة إلى الفتوحات، عن **مكر التاريخ**. فالإسلام الذي خرج في طور أول إلى الفتوحات حاملاً **الرسالة القرآنية** ارتدَّ بعد الفتوحات، وفي طوره الثاني، نحو نفسه محمَّلاً بما سيتم تكريسه تحت اسم **السنَّة النبوية**. ففي الصدر الأول، وقبل أن تستقر الفتوحات بعض الاستقرار، لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى **أهل القرآن**. ولكن بعد أن آتت الفتوحات أكلها، ظهر **أهل السنَّة** وانتزعوا الغلبة تدريجياً لأنفسهم ولمصطلحهم، حتى لم يعد تعبير أهل القرآن دارجاً في الاستعمال، ولا سيما بعد تكريس الهزيمة النهائية للمعتزلة، الممثلين الأخيرين لأهل القرآن، في القرن الخامس فصاعداً[٢٩].

وبديهي أننا لا ننكر ما كان لشعوب البلدان المفتوحة من دور متألق في تطوير علوم القرآن وشروحه بدءاً بكبير المفسرين الذي كانه الطبري. ولكن لا ينبغي بالمقابل أن يغيب عنا أنهم ما فعلوا ذلك في غالب من الأحيان إلا بمرجعية سنِّية، وتحت شعار لا يزال معمولاً به إلى اليوم: **السنَّة هي القاضية على القرآن، وليس القرآن هو القاضي على السنَّة**[٣٠].

من هذا المنظور حصراً، ليس جزافاً أن نكون توقفنا عند توصيف ابن سعد في **طبقاته** لهشيم بن بشير بأنه كان «مولى لبني سليم». فالغالبية الساحقة من رواة السنَّة

(٢٩) قد نستطيع أن نستثني من هذا الحكم المتصوفة الذين بقوا إلى حد ما قرآنيين، ولكن معزولين في حلقاتهم وزواياهم، وعديمي التأثير على السلطة من فوق وعلى الجمهور من تحت، فضلاً عن استبطانهم السنَّة بمقادير لا يستهان بها كما سنبيِّن ذلك عند كلامنا عن إحياء الغزالي.

(٣٠) قد يكون الإمام الأوزاعي، المتوفى سنة ١٥٧هـ، هو السبَّاق إلى هذا القول، وليس الإمام الشاطبي المتأخر زمانه إلى القرن الثامن الهجري كما يوحي بذلك محمد أبو زهرة لقارئه. انظر كتابه: **أحمد بن حنبل، حياته وعصره**، ص١٩٥.

ومن مدوِّني السنَّة كانوا من الموالي، أي من أعاجم البلدان المفتوحة، بدءاً بمصنفي **الصحيحين**: البخاري ومسلم بن الحجاج.

وليس هنا المتسع للدخول في تفصيل ذلك، إنما حسبُنا أن نسوق الرواية الطويلة التالية: «حدثني الوليد بن محمد الموقري قال: سمعت محمد بن مسلم بن شهاب الزُّهْري يقول: قدمت على عبد الملك بن مروان، فقال لي: من أين قدمت يا زُهري؟ قلت: من مكة، قال: فمن خلَّفت فيها يسود أهلها؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، قال: فَمِن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: وبِمَ سادهم؟ قلت: بالديانة والرواية، قال: إن أهل الديانة والرواية لينبغي أن يسودوا، فمن يسود أهل اليمن؟ قلت: طاوس ابن كيسان، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: وبِمَ سادهم؟ قلت: بما سادهم به عطاء، قال: إنه لينبغي، فمن يسود أهل مصر؟ قلت: يزيد بن أبي حبيب، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: فمن يسود أهل الشام؟ قلت: مكحول، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، عبد نوبي أعتقته امرأة من هذيل، قال: فمن يسود الجزيرة؟ قلت: ميمون بن مهوان، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: فمن يسود أهل خراسان، قلت: الضحاك بن مزاحم، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: فمن يسود أهل البصرة؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من الموالي، قال: ويلك، فمن يسود أهل الكوفة؟ قلت: إبراهيم النخعي، قال: فمن العرب أم من الموالي؟ قلت: من العرب، قال: ويلك يا زُهري، فرَّجت عني، والله لتسودنَّ الموالي على العرب حتى يُخطب بها على المنابر والعرب تحتها. قلت: يا أمير المؤمنين، إنما هو أمر الله ودينه، من حفظه ساد، ومن ضيَّعه سقط»[٣١].

(٣١) أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، **معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه**، تحقيق فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٣، ص٥٤٩-٥٥٠. وفي رواية للقاضي ابن خلاد الرامهرمزي في **المحصل الفاصل بين الراوي والواعي** أن عبد الملك قال: «ما رأيت كهذا الحي من الفرس، ملكوا من أول الدهر فلم يحتاجوا إلينا، وملكناهم فما استغنينا عنهم ساعة».

وبديهي أننا لا نسوق هذه الحكاية حملاً منا إياها على محمل التصديق التام. فيد الصناعة فيها، وفي غيرها من شبيهاتها، ظاهرة. ولكنها إن لم تكن صادقة في الواقعة التي ترويها، فهي صادقة في الواقع الذي تحيل إليه. ذلك أنه ما كان لنار النزعة الإثنية[٣٢] الفارسية أن تخمد تحت رماد الإسلام. فالإسلام الذي حُمل إلى أعاجم البلدان المفتوحة، وفي مقدمتهم الفرس، كان إسلامَ قرآنٍ لا يد لهم فيه، وما أُنْزل أصلاً برسمهم. وبالمقابل، إن الإسلام الذي أعادوا تصديره إلى فاتحهم كان إسلامَ سنَّة كانت لهم اليد الطولى في إنتاجه، وهو الإنتاج الذي استطاعوا أن يؤسسوا أنفسهم من خلال إتقان صناعته - كما سيتضح لنا في الفصول التالية - في طبقة متفقِّهة عاتية النفوذ حَبَتْ نفسها، عن طريق التطوير المتضافر للمدونة الحديثية وللمدونة الفقهية، وبالتالي للمؤسسة الإفتائية، بسلطة تشريعية لم يقرَّ بها القرآن للرسول نفسه. وعلى هذا النحو تكون تكون قد نصَّبت نفسها وسيطة بين الله وبين المؤمنين في كل ما جلَّ ودقَّ من شؤون حياتهم الدينية والدنيوية معاً، مع أن أهم ما ميَّز الإسلام القرآني عن غيره من الديانات المؤسسة لنفسها في بنىً كهنوتية وتراتبيات كنسية هو إلغاؤه لهذه الوساطة وتأسيسه للعلاقة بين الله والمؤمن في تواصلية مباشرة ليس فيها بين الله كمخاطِب والمؤمن كمخاطَب سوى وسيط واحد هو الرسول بوصفه، حصراً، مبلِّغ الخطاب من مرسِله الإلهي إلى متلقِّيه البشري.

وبديهي أيضاً أننا إذ نقول هذا القول لا ننكر كل مساهمة على اليد العربية. فالحجازيون، ولا سيما منهم أهل المدينة، ممثَّلين بمن عمَّر منهم أو بمن أورثوه ذاكرتهم التاريخية من أبنائهم وأحفادهم، وبمن فيهم أيضاً أولئك الذين تفرقوا في الآفاق، وفي مقدمتهم الأوس والخزرج الذين قدمت الفتوحاتُ للممسكين بزمام السلطة من المهاجرين الفرصةَ لتشتيتهم في الأمصار تحت لواء الجهاد، هؤلاء الحجازيون العرب كانوا موضوع طلب شديد من قبل الرحَّالة في طلب «العلم» من أبناء البلدان المفتوحة. وقد أسهموا، بما رووه أو بما رُوي أنهم رووه، بدور لا مماراة فيه في بناء عمارة السنَّة،

(٣٢) ولن نقول «الشعوبية» بالنظر إلى ما بات لهذه الكلمة من حمولة هجائية.

وهي، كما سيتقدم البيان، عمارة متعددة الطوابق، كل طابق منها يعلو الذي تحته ويفوقه من حيث المساحة - أي من حيث عدد الأحاديث - ضعفاً وضعفين وثلاثة أو حتى أربعة أضعاف، وفقاً لمبدأ التراكم، أي هنا البناء فوق البناء[٣٣].

وبديهي أيضاً، وأخيراً، أن سيرورة تأسيس السنَّة هذه، التي تطاولت في الزمن على مدى قرون ثلاثة على الأقل، لا تقبل انفصالاً عن سيرورة نشوء الفقه وتطوره فروعاً في بادئ الأمر، ثم أصولاً. فالفقه نابَ في الحضارة الإسلامية كما هو معلوم منابَ القانون في الحضارة الرومانية. وفي إمبراطورية مترامية الأطراف ومتعددة الأقوام والإثنيات، كإمبراطورية الفتوحات العربية الإسلامية، ما كان للذخيرة المحدودة العدد للغاية من الأحكام القرآنية أن تفي بمتطلبات التشريع القانوني جميعها في مواجهة المستجدات من النوازل. ومن هنا كان من المحتم أن تتراكم، بل أن تتضخم، المدونة الحديثية، وأن تُخلع على السنَّة أهلية تشريعية تضاهي تلك التي للقرآن، هذا إن لم تتقدم عليها تبعاً لصيغة الشاطبي الآنف بيانها والتي لم تكن من ابتكاره - وهو الشديد

(٣٣) عندما نتحدث عن دور اليد العربية في تشييد عمارة السنَّة «النبوية»، بالتضافر مع اليد الأعجمية المولوية، ينبغي ألا يغيب عنا أن ذلك الدور ما كان محصوراً بالحجازيين السادة من سكان المدينة ومكة وغيرهما. فلا كل السادة العرب كانوا من الحجازيين، ولا كل الموالي كانوا من الأعاجم. فإسلام الفتوحات - ومن قبله إسلام الغزوات - تأدى، بما استتبعه من تضخم في ظاهرة السبي، إلى تكوين طبقة لا يستهان بشأنها من الموالي ذوي الأصول العربية، فضلاً عن الموالي ذوي الأصول الأعجمية. ومثالنا على ذلك الموالي التغالبة والنمريون من نصارى عين التمر. فهذه البلدة، الواقعة على الفرات الأوسط، والتي فتحها خالد بن الوليد في السنة الثانية عشرة للهجرة، كانت تؤوي، على ما يبدو، مدرسة لاهوتية للطلبة. فعندما اقتحم ابن الوليد حصنها وجد في كنيستها «أربعين غلاماً يتعلمون الإنجيل»، فأخذهم أسرى وبعث بهم، مع غيرهم من سبايا عين التمر، إلى أبي بكر في المدينة. وكان من جملة أولئك المسبيِّين «أبو عمرة مولى شبَّان»، و«أبو عبيد مولى المعلى»، و«عبيد بن حنين مولى آل زيد بن الخطاب»، و«حمران مولى عثمان بن عفان»، و«أفلح مولى أبي أيوب الأنصاري»، و«سيرين مولى أنس بن مالك»، و«يسار مولى قيس بن مخرمة»، و«نصير مولى بني لخم»، الخ. والحال أنه، باستثناء هذا الأخير، صار جميع أبناء هؤلاء السبايا من رواة الحديث. فقد اعتدُّوا من التابعين، ووثَّقهم مصنِّفو كتب الرجال، وفي مقدمتهم ابن سعد في **طبقاته**. وقد اشتهر منهم اثنان كان لهما دور كبير في تطوير الصناعة الحديثية: محمد ابن إسحاق، حفيد يسار - مولى ابن مخرمة القرشي - وكاتب أول سيرة نبوية، ومحمد بن سيرين ابن مولى أنس بن مالك وأشهر فقهاء المدينة في النصف الثاني من القرن الأول (بالمناصفة مع الحسن البصري الذي كان هو الآخر ابناً لأب نصراني من سبي ميسان). أما الابن الذي أنجبه نصير، اللخمي بالولاء، فقد انصرف بالمقابل عن فن الحديث إلى فن الحرب، ليشتهر باسم موسى بن نصير فاتح قبرص والمغرب والأندلس (انظر تفاصيل وقعة عين التمر في أحداث السنتين ١٢ و١٣ لدى الطبري، ومن بعده ابن الأثير في **الكامل** وابن كثير في **البداية والنهاية**).

التأخر في الزمن - بقدر ما كانت تعبيراً عن تحصيل حاصل يمكن استقراؤه، كما سيأتي البيان، من اجتهادات أئمة المذاهب الفقهية الخمسة(٣٤).

والحال أيضاً أن الموالي، أي الأرقاء المعتوقين من الأعاجم وأحفادهم، كانوا هم أيضاً وراء تطوير صناعة الفقه مثلما كانوا وراء تطوير صناعة الحديث. فاثنان من مؤسسي المذاهب الأربعة كانا في الأصل من الموالي، وهما أبو حنيفة النعمان ومالك بن أنس(٣٥). كما أن هناك روايات تشير إلى أن إمام المذهب الخامس، أي ابن حزم، كان من أصل فارسي. وعلى أي حال، إن الشهادة التي تركها لنا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢هـ)، حفيد مولى عمر بن الخطاب، ناطقة بما فيه الكفاية: «لما مات العبادلة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي، فكان فقيه مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه اليمن طاووس، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن كثير، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم (= النخعي)، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، إلا المدينة، فإن الله خصَّها بقرشي، فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيب غير مدافع»(٣٦).

ومن الممكن القول على سبيل الختام إن تسييد السنَّة قد تلاقت فيه مصالح الأوتوقراطية العربية الفاتحة ومصالح النخب والشرائح المثقَّفة من شعوب البلدان المفتوحة. **فالأوتوقراطية ترقى إلى أعلى نصاب لها من المشروعية متى كانت في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه، ثيوقراطية. وهذه الحاكمية الإلهية تجد تتمَّتها الطبيعية في المحكومية الإلهية.** فبالإحالة إلى مصدر إلهي للتشريع تنتفي الحدود، أو تكاد، بين

(٣٤) هم أربعة طبقاً لما هو شائع، ولكنهم خمسة بإضافة ابن حزم، إمام المذهب الظاهري، بل ستة بإضافة جعفر الصادق إمام المذهب الاثني عشري، وهذا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار المذاهب الأقلوية مثل الزيدية والإسماعيلية والإباضية.

(٣٥) من هنا نفهم ما اشتهر به مالك من شقرة في الشعر وزرقة في العينين.

(٣٦) ابن قيِّم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٨، ج١، ص٢٢-٢٣. ولنلاحظ أن هذا الاستثناء الأخير لم يكن في محله إلا حينياً فحسب. فيوم أدلى عبد الرحمن بن زيد بشهادته ما كان له أن يعلم أن إمامة أهل المدينة ستؤول بدورها إلى الموالي ممثلين بشخص مالك بن أنس.

النخب الحاكمة والنخب المحكومة لتتحول العلاقة بين الطرفين إلى شراكة، إن لم يكن بالاسم فعلى صعيد الأمر الواقع [٣٧]. ومن هنا فرض نفسه تطويرُ سنَّة نبوية إلهية المصدر لا يكون فيها «فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى». فليس أرضى لكبرياء المحكومين - إن كان لا يزال لاسم المفعول هذا من معنى - من أن يكونوا محكومين بتشريع إلهي المصدر، ولا سيما إذا كانوا هم الشركاء الرئيسيين في تشريع هذا التشريع. وعلى هذا النحو فحسب نستطيع أن نفهم تلاقي المصالح بين نخب الفاتحين ونخب البلدان المفتوحة في **تأميم** الرسول العربي. فباستثناء الأقليات الدينية التي لم تتخلَّ عن دينها نظير سريان سوريا والعراق وأقباط مصر، فإن العلاقات داخل الإمبراطورية العربية الإسلامية لم تعد علاقات بين محتلٍّ ومحتلٍّ، كما الشأن في الإمبراطورية الرومانية مثلاً[٣٨]. فالإمبراطورية العربية الإسلامية ما عادت تحتاج إلى القوة العسكرية لتستمر في الوجود، بل صارت تتولد ذاتياً، إن جاز التعبير، إلى حد أن الاجتياح المغولي نفسه، على قوته التدميرية الهائلة، انتهى إلى الاندماج بها بدلاً من استئصالها. وذلك هو الفارق الكبير في المصير التاريخي بينها وبين الإمبراطورية الرومانية ذات التشريع الوضعي التي تلاشت من الوجود مع تلاشي قوتها العسكرية واجتياحها من قبل فرع آخر من فروع المغول: قبائل الهون.

ولكن ما ربحه الوجود العربي الإسلامي على صعيد **الاستمرارية التاريخية** - رغم الفاصل الطويل الذي مثلته الخلافة العثمانية - خسره على صعيد **الانقطاعية الحضارية**. فلئن يكن التشريع الإسلامي، الذي عزا إلى نفسه من خلال السنَّة المنسوبة إلى النبي مصدراً إلهياً قد صان ذلك الوجود وحفظه، فإنه بالمقابل قد شلَّه عن التطور

(٣٧) بل حتى على صعيد الاسم بالذات بعد أن آلت مقاليد الخلافة ومقاديرها في طور لاحق من بني قريش إلى بني عثمان، وتحوَّل العرب أنفسهم من حاكمين إلى محكومين.

(٣٨) بل إن المفتوحين تحولوا في حالات بعينها هم أنفسهم إلى فاتحين، كما في مثال بربر الشمال الإفريقي، وهذا رغم انتفاضاتهم التي تكررت مثنى وثلاث ورباع في أول عهدهم بالإسلام احتجاجاً على إخضاعهم لنظام الجزية دون الخراج أسوة بغيرهم من الشعوب التي اعتنقت الإسلام.

بقدر ما جمَّده في وضعية ثابتة ومكرِّرة لنفسها وعابرة لشروط الزمان والمكان. **فتشريع كهذا ما كان له إلا أن يكون حاكماً على التاريخ بدلاً من أن يكون – كما في مثال التشريع الوضعي – محكوماً به. والخروج من حكم التاريخ هو بمثابة خروج من التاريخ نفسه. وربما تكون تلك هي كبرى مفارقات إسلام التاريخ: فنسبته نفسه، على منوال إسلام الرسالة، إلى مصدر إلهي قد قضى عليه أن يكون إسلاماً لاتاريخياً. وهذه اللاتاريخية كانت ولا تزال هي النسخ المغذي للممانعة العربية، على صعيد العقليات والبنى الاجتماعية على الأقل، لأمر الحداثة.**

الفصل الثالث

مالك بن أنس: هامش من الحرية

من الممكن تعريف **العقل النصّي**، وهو العقل المميِّز لجميع الحضارات المتمركزة دائرياً على نفسها نظير الحضارة العربية الإسلامية، بأنه العقل الذي يقدم تعقُّل النصوص على تعقُّل الواقع، أو يرهن الثاني بالأول. ولكن حتى مثل هذا التعريف ينطوي على تدرجات تتراوح بين عقل اندفاعي ينطلق من النص إلى الوقائع ليكاثر من تأويلاته ويغنيها ويطوِّرها، وعقل نكوصي يرتدُّ من الوقائع إلى النص فيفقرها ويعدِم فروقها ويلاشي تلاوينها ويفقر، بالضربة نفسها، النص وقابليته للتعدد التأويلي ومطواعيته للتكيف مع شروط الزمان والمكان تبعاً للقاعدة الفقهية الشهيرة: تتبدل الأحكام بتبدل الأحوال.

ولا شك في أن العقل الذي يصدر عنه مالك بن أنس هو نموذج مبكر نسبياً لعقل نصي، أي لعقل لم يفقد بعد كل مرونته الجدلية ولم يتأدَّ به انتماؤه إلى مرجعيته النصية إلى التنكر، كل التنكر، لثقل الواقع.

ولعلنا نستطيع أن نتقدم أكثر في فهم **العقل المالكي** إذا أجرينا تمييزاً بين كيفيَّتين في اشتغال العقل النصي: **عقل يتعقَّل النصوص وعقل يُعَقْلِن النصوص**. وهو تمييز قد يقترب أكثر من قابلية الفهم إذا أحلنا إلى التمييز الذي تعتمده اللغة الفرنسية بين **العقل المتعقِّل** La raison raisonnante **والعقل المُعَقْلِن** La raison rationalisante.

فالعقلنة La rationalisation، أو ما يمكن أن نسميه دفعاً للبس بالتبرير أو التخريج العقلاني، سيرورة منطقية ونفسية معاً ومن طبيعة مَرَضية تدَّعي نصاب المعقولية المسبقة واللامشروطة لكل ما يصدر عن الذات من عمل أو فكر. وبالنظر إلى أنَّ ما يقوم للحضارة العربية الإسلامية مقام الذات هو النص بما هو كذلك، فلنقل إن العقلنة تعني في هذه الحال إعطاء **شهادة معقولية** مسبقة ومطلقة للنص، واعتباره ينطق بحقيقة واحدة غير قابلة للازدواج أو للتناقض، وتكون كل مهمة العقل المعقلِن بالتالي أن يبرئ النص من عيوبه المحتملة، وأن يسد نواقصه ويملأ فراغاته، وأن يسوِّي تضاريسه ويردَّ مختلفه إلى مؤتلفه، وأن يحذف تناقضاته أو يصهرها في نار العسف التأويلي بحيث يصح الصحيح وينعدم الخطأ وينتفي احتمال التناقض لأن النص، بحكم مصدره الإلهي، أو المقدس في الأحوال جميعاً، لا يمكن أن ينطق إلا بحقيقة واحدة هي **الحقيقة** بألف ولام التعريف، بدون أية قابلية للازدواج في نصابها على نحو ما قالت به الرشدية اللاتينية على سبيل المثال.

بديهي أننا لا نريد هنا أن نقع في مغالطة تاريخية فاضحة، فننسب مالك بن أنس إلى غير عصره وإلى غير نصابه الإبستمولوجي لندرجه في عداد **أنصار الحقيقتين**[(١)]. كل ما هنالك أن مالكاً، خلافاً لمن سيأتي بعده ممن سيسعى بأي ثمن، وبوساطة العقلنة، إلى إغلاق الدوائر، لم يستبعد احتمال وجود تناقض في النصوص، سواء أكانت أحاديث نبوية أم آثاراً صحابية، بحيث قد تقول الشيء وضده مع احتفاظهما كليهما بنصاب الحقيقة. وطبيعي أن إبقاء باب التناقض في النصوص مفتوحاً يمثل بحدِّ ذاته هامشاً من الحرية في التعاطي معها. ولئن كان مالك يكتفي في غالب الأحيان، وكلما لاحظ تناقضاً في النصوص، بالتوقف وتعليق الحكم، فلنا أن نلاحظ أن موقفه هذا يفتح بدوره هامشاً إضافياً من الحرية، وإنْ من منظور العقل النصي دوماً. فإبقاء باب التناقض

---

(١) هم الرشديون اللاتينيون الذين قالوا، تحاشياً منهم للاصطدام مع الكنيسة، بجواز وجود «حقيقتين متضادتين» تحتفظ كل منهما، على تضادِّهما، بنصاب الحقيقة: حقيقة الإيمان الديني وحقيقة العقل الطبيعي.

مفتوحاً، حتى ولو مع تعليق الحكم، يبقي مفتوحاً أيضاً باب خيار التأويل، وهو الباب الذي ستسعى إلى إغلاقه آلية العقلنة التي ستفرض نفسها بانتصار متعاظم ابتداءً من القرن الثالث الهجري والتي ستنتهي إلى تكريس **واحدية الحقيقة** وإلى اعتبار كل خروج عليها أو مماراة فيها - ولو حتى بالتأويل - خروجاً عن الصراط المستقيم وتخبُّطاً في زيغ البدعة والضلالة، أو حتى الكفر.

وقد نطيل هنا لو رصدنا الأبواب جميعها التي فتحها مالك - ولم يغلقها - في تناقض النصوص، لذا سنكتفي كنماذج بالأبواب التالية:

ففي «كتاب القِبلة» مثلاً، يفتح مالك بابين متناقضين في عنوانهما بالذات: باب **النهي عن استقبال القبلة والإنسان على حاجته**؛ وباب **الرخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط**.

ففي الباب الأول، أي باب **النهي**، يورد على لسان الصحابي أبي أيوب الأنصاري أنه قال وهو بمصر: «والله ما أدري كيف أصنع بهذه الكرابيس؟[٢] وقد قال رسول الله (ص): إذا ذهب أحدكم الغائطَ أو البولَ، فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بفرجه»[٣].

ولكنه في الباب الثاني، أي باب **الرخصة**، يورد على لسان الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب أثراً ينفي القول الأول ويرخِص بالتالي ما نهى عنه: «مالك عن يحيى بن سعيد... عن ابن حبان عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: إن أناساً يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس[٤]. قال عبد الله: لقد ارتقيت على ظهر

(٢) الكرابيس: المراحيض. ولنا أن نلاحظ أنه في المدينة، وفي زمن النبي، ما كانت المراحيض معروفة، ومن هنا كان للاستقبال والاستدبار في العراء معنى. أما في بلدان الفتوح، كما في مصر، فكانت المراحيض شائعة؛ ونظراً إلى أنها مبنية سلفاً، لم يكن لمستعملها خيار في استقبال القبلة أو استدبارها. وكان مستحيلاً أصلاً داخل البيوت معرفة اتجاه القبلة على وجه الدقة.

(٣) الإمام مالك بن أنس، **الموطأ**، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار إحياء العلوم،، ط٣، بيروت ١٩٩٤، الحديث رقم ٤٥٥.

(٤) لنلاحظ أن عبد الله بن عمر ينسب حديث عدم استقبال القبلة لا إلى الرسول كما تقدم، بل إلى بعض الناس، وهو ما يجعل حديثه بحكم المجهول.

بيت لنا فرأيت رسول الله (ص) على لبنتين [= مفردها لبنة: حجر من الطين النيء] مستقبلَ بيت المقدس لحاجته» (رقم ٤٥٥).

وعلى النحو نفسه، وفي «كتاب قصر الصلاة في السفر»، يفتح مالك بابين متناقضين في عنوانهما أيضاً: باب **التشديد في أن يمرَّ أحد بين يدي المصلي**، وباب **الرخصة في المرور بين يدي المصلي**.

ففي باب **التشديد** يورد على لسان الرسول حديثين، وعلى لسان اثنين من الصحابة (= كعب الأحبار وعبد الله بن عمر) ثلاثة آثار تنهى جميعها عن المرور بين يدي أحد يصلي، مثالها ما أورده عن أبي سعيد الخدري أن الرسول قال: «إذا كان أحدكم يصلي، فلا يدع أحداً يمر بين يديه وليدرأه ما استطاع، فإن أبى فليقاتله، فإنما هو شيطان» (رقم ٣٦٤). ولكن مالكاً يورد بالمقابل في باب **الرخصة** حديثاً «سكوتياً» عن الرسول وثلاثة آثار عن الصحابة [= سعد بن أبي وقاص وعلي بن أبي طالب وعبد الله ابن عمر] ترخص في المرور بين يدَي المصلي. فعن عبد الله بن عباس يورد قوله: «أقبلت راكباً على أتان وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام، ورسول الله (ص) يصلي للناس بمنى. فمررت بين يدي بعض الصفِّ فنزلت، فأرسلت الأتان ترتع، ودخلت في الصفِّ، فلم ينكر ذلك عليَّ أحد»[٥] (٣٦٩). وعن علي بن أبي طالب أنه قال: «لا يقطع الصلاة شيء مما يمرُّ بين يدي المصلي» (٣٧١). ثم ينقل مثل هذا القول بحرفه منسوباً إلى عبد الله بن عمر، مع أنه كان نقل عنه في باب التشديد أنه «كان لا يمرُّ بين يدَي أحدٍ، ولا يدع أحداً يمرُّ بين يديه» (٣٦٨).

وقد يكون من أكثر الآثار تعارضاً ما جاء في قُبلة الصائم. فمالك يفتح هنا أيضاً بابين: **في الرخصة في القبلة للصائم؛ وفي التشديد في القبلة للصائم**. وفي أولهما

(٥) سكوت الرسول هذا يتناقض مع مرويات متأخرة تصوِّره متشدداً كل التشدد تجاه من يمرُّ بين يدَي المصلي حتى إن القاضي عياض المتوفى سنة ٥٤٤هـ حكى عنه في كتابه **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** أنه «دعا (ص) على صبي قَطَع عليه الصلاة أن يقطع الله أثره، فأقعد».

يروي أن أم المؤمنين أم سَلَمة قالت: «إن رسول الله يقبِّل وهو صائم» (٦٤٥). ويعزِّز قولها هذا بقول آخر لعائشة أنها قالت هي أيضاً: «إن كان رسول الله ليقبِّل بعض أزواجه وهو صائم» (٦٤٦)[٦]. وفي الباب الثاني يضع على لسان عروة بن الزبير قوله: «لم أرَ القبلة للصائم تدعو إلى خير» (٦٥٠)، ويثنِّي بأن «عبد الله بن عمر كان ينهى عن القبلة والمباشرة للصائم» (٦٥٢)، وينقل عن ابن عباس أنه «سئل عن القبلة للصائم فأرخص فيها للشيخ وكرهها للشاب» (٦٥١).

وإزاء هذا التعارض وهذا التناقض في النصوص، يبيح مالك لنفسه أحياناً أن يتدخل، على عكس عادته في تعليق الحكم في مثل تلك الحالات. هكذا، وبعد أن يروي ما نُقل عن سعد بن أبي وقاص من أنه «كان يمرُّ بين يدي بعض الصفوف والصلاة قائمة»، يضيف من عنده: «وأنا أرى ذلك واسعاً إذا أقيمت الصلاة، وبعد أن يُحْرِم الإمام، ولم يجد المرء مدخلاً إلى المسجد إلا بين الصفوف» (ص١٢٨).

وفي «كتاب الطلاق» لا يفرد مالك بابين متناقضين في النهي عن العزل والرخصة فيه، ولكنه يورد في «باب ما جاء في العزل» آثاراً متناقضة. فعن أبي سعيد الخدري يروي قوله: «خرجنا مع رسول الله (ص) في غزوة بني المصطلق، فأصبنا سبياً من سبي العرب، فاشتهينا النساء، واشتدت علينا العزبة[٧]، فأردنا أن نعزل[٨]، فقلنا: نعزل ورسول الله (ص) بين أظهرنا قبل أن نسأله؟ فسألناه عن ذلك فقال: «ما عليكم ألّا تفعلوا!» (١٢٦٢).

وتثبيتاً لهذا الرأي المنسوب إلى الرسول في جواز العزل يورد مالك عن أبي وقاص أنه «كان يعزل»، ويورد مثل ذلك عن أبي أيوب الأنصاري. ولكنه يورد بالمقابل

(٦) في النص أنها قالت ذلك «ثم ضحكت»: لأنها إنما عنت نفسها بقولها بعض أزواجه.

(٧) العزبة: الانقطاع عن النساء.

(٨) العزل هو إنزال الرجل خارج فرج المرأة. وحتى نفهم القصة ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن وطء السبايا كان مباحاً إذا كنَّ من الأبكار. أما إذا كانت المرأة المسبية ثيباً فما كان يجوز وطؤها إلا بعد انقضاء عدَّتها. ومن هنا كان العزل مخرجاً للالتفاف حول هذه القاعدة المعروفة فقهياً باسم «الاستبراء».

أثراً عن عبد الله بن عمر أنه «كان لا يعزل، وكان يكره العزل». كما يورد أثراً آخر عن الصحابي الحجاج بن عمرو بن غزية أنه استُفتي في الرجل يريد أن يعزل في جواري له لا يرغب في أن يحملن منه فقال: «هو حرثك، وإن شئت سقيته، وإن شئت أعطشته». ومن دون أن يسد مالك باب الخيار بين النقيضين، يقترح التمييز بين الحرَّة والأَمَة في موضوع العزل فيقول: «لا يعزل الرجل المرأة الحرَّة إلا بإذنها، ولا بأس أن يعزل عن أمته بغير إذنها» (١٢٦٧).

ويشبه باب الرضاع عند مالك من بعض وجوهه باب العزل، ولكن على تنوع أكثر في الآثار وتعارض أكبر في الآراء بين الصحابة كما بين التابعين. فمالك يفتتح الباب أولاً بحديث مروي على لسان عائشة عن الرسول أنه قال: «إن الرضاعة تحرِّم ما تحرِّم الولادة» (١٢٧٧)[٩]. لكنه لا يلبث أن يورد عشرة من الآثار يختلف فيها الصحابة، وفي مقدمتهم عائشة، في عدد الرضعات الموجبة للتحريم كما في شرط سن الرضيع . فعائشة كانت تشترط عشر رضعات. وكذلك أم المؤمنين الأخرى حفصة بنت عمر بن الخطاب، إذ «أرسلت بعاصم بن عبد الله بن سعد إلى أختها، فاطمة بنت عمر بن الخطاب، ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها... ففعلت، فكان يدخل عليها» (١٢٨٤). ولكن عبد الله بن عباس ذهب إلى أن «مصة واحدة تحرِّم» (١٢٨٠). كما أن سعيد بن المسيب ذهب بدوره إلى أن «قطرة واحدة تحرِّم» (١٢٨٦). أما ابن شهاب فكان يقول: «الرضاعة، قليلها وكثيرها، تحرِّم»[١٠].

(٩) هذا طبقاً للحديث رقم ١٢٧٧ من الموطأ. ولكن في الحديث التالي مباشرة يُنسب القول نفسه، مع تعديل طفيف، لا إلى الرسول، بل إلى عائشة: «قالت عائشة: يحرُم من الرضاعة ما يحرُم من الولادة» (١٢٧٨).

(١٠) يبدو أن هذا الخلاف حول عدد الرضعات يعود إلى أن المصحف العثماني المتداول في زمن ابن المسيّب وابن شهاب لا ينص على عدد معلوم، لا على عشرٍ ولا على خمس. وبالمقابل، إن عائشة التي اشترطت عشر رضعات كانت تحيل إلى القرآن قبل مَصْحَفَته فتقول: «كان فيما أُنزل من القرآن «عشر رضعات معلومات يحرِّمن»، ثم نُسخن بـ «خمس معلومات»، فتوفي رسول الله (ص) وهو فيما يُقرأ من القرآن» (١٢٩٣).

وبالإضافة إلى الخلاف حول عدد الرضعات، يضعنا **الموطأ** أمام خلاف كبير حول سن الرضاعة لا تزال له راهنيته إلى اليوم[11]. إذ كما انفردت عائشة بتحديد عدد الرضعات بعشر، انفردت كذلك بإطلاق سن الرضيع دونما تمييز بين صغير وكبير. فمالك يسوق أولاً حديثاً عن الرسول أن سهلة بنت سهيل زوجة أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة - وكان من الصحابة وقد شهد بدراً - جاءت تستشيره في أمر سالم مولى زوجها الذي كان تبناه كما تبنى الرسول مولاه زيد بن حارثة. وكان القرآن قد نزل لحينه في بطلان التبني، فانطبق على سالم مولى أبي حذيفة ما انطبق على زيد مولى الرسول، أي كفَّ عن أن يكون ابناً لأبيه بالتبني. وفي ذلك تحديداً جاءت سهلة تستشير الرسول: «قالت: يا رسول الله، كنا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليَّ وأنا فُضُل [= في مبذلها]، وليس لنا إلا بيت واحد [= غرفة واحدة]، فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله (ص): «أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها». فكانت تراه ابناً من الرضاعة». ويضيف مالك نقلاً عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير: «فأخذت بذلك عائشة أم المؤمنين فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فكانت تأمر أختها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق وبنات أخيها أن يرضعن من أحبَّت أن يدخل عليها من الرجال» (١٢٨٨)[12].

ولكن اجتهاد عائشة هذا اصطدم أولاً بمعارضة سائر أزواج النبي إذ أبَين «أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس، وقلن: لا والله، ما نرى الذي أمر به رسول

(١١) كان «العلامة» ناصر الدين الألباني (١٩١٤-١٩٩٩) أفتى بأنه «يجوز للرجل الكبير أن يرضع من المرأة لكي تحرم عليه حتى لو مصَّ من ثديها مباشرة». ومن هذا المنطلق أفتى د. عزت عطية، رئيس قسم الحديث بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، بـ «إباحة إرضاع المرأة العاملة لزميلها في العمل منعاً للخلوة المحرمة».

(١٢) أثار حديث رضاعة الكبير، على ما يبدو، حساسية بعض متأخري الفقهاء، ولا سيما الأندلسيين منهم. فمع أنه منقول عن إمام مذهبهم مالك، ومصحَّح من قبل مسلم في «باب رضاعة الكبير»، فقد شكك فيه ابن عبد البر قائلاً: «هذا حديث تُرك قديماً ولم يُعمل به، ولا تلقاه الجمهور على عمومه، بل تلقوه على أنه خصوص». وحتى إذا عُمل به فلا يجوز أن يُعمل به على حرفه، بل «صفة رضاع الكبير أن يُحلب له اللبن ويُسقاه، فأما أن تلقمه المرأة ثديها فلا ينبغي عند أحد من العلماء». وإلى مثل هذا التخريج ذهب القاضي عياض عندما أشار إلى أم سالم بالتبني فقال: «ولعل سهلة حلبت له لبنها فشرب من غير أن يمس ثديها، إذ لا يجوز رؤية الثدي ولا مسُّه ببعض الأعضاء».

الله سهلة بنت سهيل إلا رخصة من رسول الله في رضاعة سالم وحده، لا والله، لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد».

كما اصطدم ثانياً بمعارضة بعضٍ من أهل الفقه من الصحابة والتابعين ممن أوقفوا سن الرضاعة عند الحولَين. ومن هؤلاء عمر بن الخطاب الذي قال: «إنما الرضاعة رضاعة الصغير» (١٢٨٩)(١٣). وكذلك سعيد بن المسيب، أحد فقهاء المدينة السبعة، الذي قال: «لا رضاعة إلا ما كان في المهد»، أما «ما كان بعد الحولَين فإنما هو طعام يؤكل» (١٢٨٦-١٢٨٧). ولهذا الرأي انتصر مالك فقال: «الرضاعة قليلها وكثيرها إذا كان في الحولَين تُحرِّم. فأما ما كان بعد الحولَين فإن قليله وكثيره لا يحرِّم شيئاً. وإنما هو بمنزلة الطعام» (١٢٨٧).

ولن نستعرض المزيد من اختلافات الصحابة فيما بينهم وتعارضاتهم التي آثر مالك في الغالب أن يتركها غير محسومة، والتي كان مدارها - في جملة ما دارت عليه - حول التمتع بالعمرة (٧٧١)، وحول صيام يوم عرفة (٨٤٢)، وحول التطيُّب في الحج (٧٢٧-٧٣١)، وحول قطع الآبق السارق (١٥٧٧)، الخ. ولكن لنختم بالتنويه بأن التعارض بين الصحابة كان يصل أحياناً إلى حد التكذيب أو الاتهام بالكذب، كما في مثال موقف عائشة من أبي هريرة في حديث صيام الجُنُب. ففي رواية يسوقها مالك على لسان أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث المخزومي، وهو من فقهاء المدينة السبعة، قال: «كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم، وهو أمير المدينة. فذكر له أن أبا هريرة يقول: من أصبح جُنباً أفطر ذلك اليوم. فقال مروان: أقسمت عليك يا عبد الرحمن لتذهبنَّ إلى أمَّي المؤمنين، عائشة وأم سلمة، فلتسألَنَّهما عن ذلك. فذهب عبد الرحمن وذهبتُ معه، حتى دخلنا على عائشة، فسلَّم عليها ثم قال: يا أم المؤمنين، إنَّا كنا عند مروان

(١٣) قال عمر بن الخطاب هذا القول، على ما يروي مالك، ردّاً على رجل جاءه فقال: «إني كانت لي وليدة [= جارية] وكنت أطؤها، فعمدت إليها امرأتي فأرضعتها، فدخلت عليها فقالت: دونك [= إياك أن تقربها]، فقد، والله، أرضعتها. فقال عمر: أوجعها [= اضربها ضرباً موجعاً] وأتِ جاريتك، فإنما الرضاعة رضاعة الصغير».

ابن الحكم، فذُكر له أن أبا هريرة يقول: من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم. قالت عائشة: ليس كما قال أبو هريرة، يا عبد الرحمن، أترغب عما كان رسول الله يصنع؟ فقال عبد الرحمن: لا والله، قالت عائشة: فأشهدُ على رسول الله أنه كان يصبح جنباً من جماع، غير احتلام، ثم يصوم ذلك اليوم. قال: ثم خرجنا حتى دخلنا على أم سلمة، فسألها عن ذلك، فقالت مثلما قالت عائشة. قال: فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم، فذكر له عبد الرحمن ما قالتا، فقال مروان: أقسمت عليك يا أبا محمد، لتركبنَّ دابتي، فإنها بالباب، فلتذهبنَّ إلى أبي هريرة، فإنه بأرضه بالعقيق، فلتخبرنَّه ذلك. فركب عبد الرحمن، وركبت معه، حتى أتينا أبا هريرة. فتحدث معه عبد الرحمن ساعة، ثم ذكر له ذلك. فقال له أبو هريرة: لا علم لي بذاك، إنما أخبرنيه مخبر» (٦٤٣)[١٤].

كان من الممكن أن نعتبر صمت مالك إزاء تعارض النصوص دليلاً على عبودية مطلقة لها من منطلق المقولة الشهيرة القائلة: الاختلاف رحمة للأمة. ولكننا نملك دليلاً على العكس: فعلى الرغم من أن العقل الأول الذي يصدر عنه مالك هو **العقل النصّي**، فإن **الموطأ**، الحافل بنحو ألفي نص، يطالعنا بمواقف لا يكتفي فيها مالك بتعليق الحكم، بل يجهر بالمعارضة لمضمونها حتى ولو كانت النصوص منسوبة إلى الطبقة الأولى من الصحابة، بله إلى الرسول نفسه.

فمالك، مثلاً، أعلن عن كراهته لفعلة عمر بن الخطاب في تقريد البعير في الإحرام. فبعد أن ساق عن ابن الهدير أنه «رأى عمر بن الخطاب يقرِّد بعيراً [= ينظفه من حشرة القراد] وهو مُحْرِم»، علَّق مالك بقوله: «وأنا أكرهه» (٨٠٢). ثم عزَّز إعلان

(١٤) في رواية أخرى ساقها ابن قتيبة في **تأويل مختلف الحديث** أن أبا هريرة ردَّ قائلاً: «إنها أعلم مني وأنا لم أسمعه من النبي، وإنما سمعته من الفضل بن عباس». وكان الفضل بن عباس قد مات حينئذ في طاعون عمواس سنة ١٨هـ، وهذا ما حمل ابن قتيبة على التعليق بدوره بالقول: «إنه [= أبا هريرة] استشْهَدَ ميتاً، وأوهم الناس أنه سمع الحديث من رسول الله، ولم يسمعه». والواقع أن عائشة اتفق لها أن ندَّدت أكثر من مرة بكذب أبي هريرة، وبخاصة لما كان يرويه من أحاديث في عداء النساء. فقد بلغها مثلاً أن أبا هريرة يحدِّث عن الرسول أنه قال: «إنما الطيرة في المرأة والدار والدابة»، فطارت شفقاً ثم قالت: «كذب، والذي أنزل القرآن على أبي القاسم [= النبي محمد]، مَنْ حدَّث بهذا عن رسول الله! إنما قال رسول الله: كان أهل الجاهلية يقولون: إن الطيرة في الدابة والمرأة والدار».

كراهته هذا بأثر مروي عن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه «كان يكره أن ينزع المحرم قراداً عن بعيره» وقال: «وذلك أحب ما سمعت إليَّ في ذلك» (٨٠٤).

كذلك أعلن مالك عن معارضته عمل عمر بن الخطاب في مضاعفة قيمة البعير المسروق. فقد روى عن عبد الرحمن بن حاطب «أن رقيقاً لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها [= نحروها، ذبحوها]». فلما رُفع الأمر إلى عمر بن الخطاب أمر كثير ابن الصلت بقطع أيديهم. ولم يكتفِ بذلك، بل أمره بأن يُجيعهم. ثم سأل المزني: كم ثمن ناقتك؟ فأجاب: أربعمائة درهم. فأمر عمر كثير بن الصلت: «أعطه ثمانمائة درهم». وهنا يتدخل مالك ليقول: «وليس على هذا العمل عندنا في تضعيف القيمة» (٥٦٨).

كذلك يجهر مالك بمعارضته رأياً رآه عمر بن الخطاب عندما كتب إلى عامل الجيش في بلاد فارس يقول: «بلغني أن رجالاً منكم يطلبون العِلْج [= الكافر من غير العرب]، حتى إذا أسند في الجبل [= صعد] وامتنع، قال رجل: مَطْرَسْ [= فارسية تعني: لا تخف]، فإذا أدركه قَتَله. وإني، والذي نفسي بيده، لا أعلم مكان واحد فعل ذلك إلا ضربته». هنا يتدخل مالك فيقول: «ليس هذا الحديث بالمجتمع عليه، وليس عليه العمل» (٩٨٤)[(١٥)].

ولا يتردد مالك في أن يفتي بعكس ما أفتى به عبد الله بن عباس على ما لهذا الأخير من سلطة مكرَّسة في الفتوى. فقد روى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن جدَّته أنها «كانت جعلت على نفسها [= نذرت] مشياً إلى مسجد قباء، فماتت ولم تَقْضِه. فأفتى عبد الله بن عباس ابنتها أن تمشي عنها». فكان رد مالك: «لا يمشي أحد عن أحد» (٣٥٣).

(١٥) موضع اعتراض مالك هنا على عمر بن الخطاب ليس على الوفاء أو عدمه بالأمان، بل على كون كلمة «مطرس» [= لا تخف] لا تعدل عهد أمان.

كذلك يرفض مالك حديث أم المؤمنين عائشة عن رضاعة الكبير، ويرفض ربط التحريم بخمس أو عشر رضعات كما كانت قالت، ويردُّ عليها بالقول: «وليس، على هذا، العمل» (١٢٩٣)[١٦].

على أن جرأة مالك - وهي دوماً جرأة نسبية في حدود هوامش الحرية المتاحة في العقل النصي - لا تقتصر على ردٍّ بعض المأثور عن الصحابة والإفتاء بخلافه، أو حتى بعكسه، بل تعبِّر عن نفسها أيضاً بردٍّ أحاديث مأثورة عن الرسول أو بمخالفة مضمونها والحكم بغير حكمها.

ففي «كتاب البيوع» يسوق على لسان عبد الله بن عمر الحديث المشهور عن بيع الخيار من أن «رسول الله» قال: المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار»[١٧]، ثم يعلِّق بقوله: «وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه» (١٣٧٤).

وفي «كتاب الصيام» لا يتردد مالك في أن يرفض العمل بفحوى حديثين مأثورين عن الرسول.

فخلافاً لحديث متواتر عن الرسول صحَّحه البخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن، ومؤداه أن «من أكل أو شرب ناسياً فلا يفطر، لكن هو رزق رزقه الله» - وفي رواية أخرى: «فإنما أطعمه الله وسقاه» - فإن مالكاً يفتي بأن ذلك الصائم يكون قد أفطر، ويتوجب عليه بالتالي أن يصوم يوماً إضافياً بدلاً منه. وفي ذلك يقول: «من أكل أو شرب في رمضان، ساهياً أو ناسياً، فإن عليه قضاء يوم مكانه» (٦٨٠).

وإلى شبيه هذا الرأي يذهب في ما أفتى به في «باب كفارة من أفطر في رمضان». فهو يورد أولاً القصة المشهورة عن الأعرابي الذي أتى الرسول وقد أفطر في رمضان،

(١٦) مع امتناعه عن التعليق على ما ذكرتْه من أنه «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات، ثم نسخن بخمس».
(١٧) هو البيع الذي يترك فيه البائع للشاري حق رد البضاعة إذا لم تعجبه أو لم توافقه.

«فأمره رسول الله (ص) أن يكفِّر بعتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً. فقال: لا أجد. فأُتِيَ رسول الله (ص) بعَرَق تمر فقال: خذ هذا فتصدَّقْ به، فقال: يا رسول الله، ما أحد أحوج مني. فضحك رسول الله (ص) حتى بدت أنيابه، ثم قال: «كُلْهُ». وهنا يعلِّق مالك: «سمعت أهل العلم يقولون: ليس على من أفطر يوماً في قضاء رمضان الكفارةُ التي تُذكر عن رسول الله (ص)... وإنما عليه قضاء ذلك اليوم» (٦٦٠-٦٦١).

وقد أمكن لتلميذ كبير ومتأخر لمالك، وهو الشاطبي، أن يحصي نحواً من عشرة أحاديث نبوية استشهد بها مالك ولكنه أفتى بخلافها، وأشهرها الحديث المنقول عن أبي هريرة أن الرسول قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات». فقد ذكر الشاطبي أن مالكاً قال: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته»، وأنه «كان يضعِّفه ويقول: يؤكل صيده فكيف يُكره لعابه؟». ويختم الشاطبي معلقاً: «وفي مذهبه [= مالك] من هذا كثير»(١٨).

والواقع أن مالكاً ما كان يفتي فقط بخلاف بعض الأحاديث أو يضعِّفها ويوهنها، بل كان لا يتردد حتى في الإعلان عن استغناء الحاجة إلى مرجعيتها إذا كان العمل المعمول به مجمعاً عليه. هكذا يروي القاضي عياض في **المدارك** أن أبا يوسف صاحب أبي حنيفة كان لا يرى الترجيع في الأذان، على عكس ما كان يرى مالك، ومعه أهل المدينة. وبما أنه «لا تثبت عبادة بغير نص أو حمل على نص»، كما كان يرى أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، فقد سأل مالكاً: «يؤذّن بالترجيع وليس عندكم عن النبي (ص) فيه حديث؟»، فالتفت إليه مالك وقال: «يا سبحان الله، ما رأيت أمراً أعجب من هذا: يُنادى على رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء، من لدن

(١٨) الشاطبي، **الموافقات**، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة البابي الحلبي، ج٣، ص١٠-١١.

رسول الله (ص) إلى زماننا هذا، أيُحتاج فيه إلى فلان عن فلان؟ **هذا أصح عندنا من الحديث**»[١٩].

بل إن مالكاً في قول آخر له ينقله على لسانه القاضي عياض يبدي تشككه أصلاً في مصداقية الكثرة من أهل الحديث، أو ممن اعتادوا أن يقولوا على حد تعبيره: «قال رسول الله»: «لقد أدركت سبعين ممن يقولون: قال رسول الله (ص)، عند هذه الأساطين - وأشار إلى المسجد - فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو أؤتمن على بيت مال لكان أميناً، إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن»[٢٠].

ولا يكتم مالك، في قول آخر منسوب إليه، أن العمل قد يمضي على غير ما جاء به الحديث. في ذلك قال: «قد كان رجال من أهل العلم والتابعين يحدثون بالأحاديث، ما نجهل هذا، ولكن مضى العمل على غيره»[٢١].

كذلك يُنقل على لسانه أنه قال: «سمعت من ابن شهاب [= الزهري] أحاديث كثيرة ما حدَّثت بها قط». فلما سئل: لمَ؟ قال: «ليس عليها العمل»[٢٢].

وإذا كان هذا موقفه من المحدِّثين المدنيين فلنا أن نتصور كيف كان موقفه من المحدثين العراقيين الذين قال عنهم شيخه في الفقه ربيعة بن أبي عبد الرحمن: «كأن النبي الذي بُعث إلينا غير النبي الذي بُعث إليهم»[٢٣]، والذين قال عنهم شيخه في

(١٩) القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق محمد الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط ١٩٦٥، ج٢، ص١٢٤. والتسويد منا.

(٢٠) نفسه، ج١، ص١٣٦.

(٢١) نفسه، ص٤٥.

(٢٢) نفسه، ص١٨٦.

(٢٣) **مناقب الإمام مالك** للزواوي، نقلاً عن: محمد أبو زهرة، **مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، ط٣، القاهرة ١٩٩٧، ص٩٠.

الحديث ابن شهاب الزهري: «يا أهل العراق، يخرج الحديث من عندنا شبراً، ويصير عندكم ذراعاً»(٢٤).

ففي رواية لمصعب الزبيري: «قيل لمالك: لمَ لا تحدث عن أهل العراق، قال: لأني رأيتهم إذا جاؤونا يأخذون الحديث عن غير ثقة. فقلت: إنهم كذلك في بلادهم»(٢٥).

وكذلك قيل إن مالكاً قال: «كانت العراق تجيش علينا بالدنانير والدراهم، فصارت الآن تجيش علينا بالحديث»(٢٦).

وبازدراء لا يخفي نفسه يصدر مالك هذا الحكم النهائي المستبطَنَة حيثياتُه: «أما أهل العراق فهم أهل العراق»(٢٧).

يبقى أن نقول إن مالكاً، الذي كانت له يد طولى في بناء المنظومة الحديثية، رفض مع ذلك أن يغلقها، سواء من خلال ما ردَّه من أحاديث العراقيين بجملتها، أو من خلال ما ردَّه من أحاديث المدنيين إذا كان العمل [= عمل أهل المدينة] قد مضى بخلافها. **وإنما في نطاق هذا الهامش من الحرية بين المنظومة الحديثية المفتوحة والمنظومة الحديثية المغلقة استطاع مالك أن يجتهد، مع كل ما يقتضيه الاجتهاد من اشتغال نسبي للعقل حتى ولو كان النص بما هو كذلك هو القيد الإبستمولوجي الذي يقيِّد نفسه به قَبْلياً.**

مالك، رائداً لمدرسة الرأي

كان أحمد أمين في موسوعته **فجر الإسلام وضحاه وظهره** - التي تبقى في مجالها رائدة - قد وقع في خطأ إبستمولوجي «تأسيسي» إن جاز التعبير، إذ كان له أثره

(٢٤) الذهبي، سِيَر أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط٩، بيروت ١٩٩٣، ج٥، ص٣٢٩.

(٢٥) ترتيب المدارك، ج١، ص١٨٩.

(٢٦) نفسه، ج٢، ص١٤١.

(٢٧) نفسه، ص٧٣.

في قراءات غالطة لاحقة لمسار العقل في الحضارة العربية الإسلامية، وفي مقدمتها - كما سنرى لاحقاً - قراءة محمد عابد الجابري في **تكوين العقل العربي**.

ذلك أن هذا المؤرخ الرائد لمسار العقل العربي الإسلامي قد تراءى له - بالاستناد إلى معطيات متأخرة تعود إلى القرن الخامس الهجري فما بعد - أن الصراع الكبير الذي شهده العقل الفقهي في القرن الثاني الهجري كان بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وأن مالك بن أنس هو الذي تزعَّم المدرسة الأولى بينما تزعَّم الثانية أبو حنيفة. وفي ذلك يقول بالحرف: «تبلورت مدرسة الحديث وتركزت في مالك وأصحابه في الحجاز، وتبلورت مدرسة الرأي وتركزت في أبي حنيفة وأصحابه في العراق»[٢٨].

ومن دون أن ندخل في تحليل - سيأتي في محله - لطبيعة الصراع الفقهي بين المدرستين الحجازية والعراقية، فلنا أن نصادر بناءً على ما تقدم من موقف مالك من الحديث، وبناءً على ما سيتقدم من تحليلنا، أنه إذا كان لزعامة مدرسة الرأي أن تُنسب إلى أحد فإنما إلى مالك بن أنس، وإن ليس حصراً ففي الدرجة الأولى[٢٩].

وعلى أي حال، نحن نملك ثلاث قرائن - ولا نقول أدلة - على أن مدرسة مالك كانت تُعدُّ **مدرسة رأيية**.

أولاً، عندما سيتصدى الشافعي للرد على أصحاب الرأي، لن يردَّ - بخلاف ما يفترضه أحمد أمين ومتابعه الجابري - على أبي حنيفة ومدرسته العراقية بقدر ما سيستهدف مالك بن أنس ومدرسته الحجازية. وهو يفعل ذلك بضراوة غير معهودة في ذلك الزمن المبكر نسبياً، يوم لم تكن الخلافات المذهبية قد تحولت بعد إلى صراعات

(٢٨) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ج٢، ص١٦٧.

(٢٩) لنذكر لمحمد أبو زهرة أنه كان سبَّاقاً إلى التحذير من قطعيّة أطروحة أحمد أمين عندما قال: «اشتهر العراق بأنه موطن فقه الرأي، واشتهر الحجاز وخصوصاً المدينة بأنه موطن فقه الأثر. وراج ذلك رواجاً شديداً حتى أصبح في مرتبة المقررات في تاريخ الفقه الإسلامي، ونحن لا نشك في أن فقهاء الرأي في العراق كانوا أكثر من إخوانهم في الحجاز، وفقهاء الأثر في الثاني أكبر، ولكننا لا نستطيع أن نقرر أن فقه العراق جملةً فقه رأي وفقه الحجاز فقه أثر؛ فإن الأثر كان مأخوذاً به في العراق، والرأي كان مأخوذاً به في الحجاز» (**مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، مصدر آنف الذكر، ص١٢٩-١٣٠).

أشبه ما تكون بالفتن الطائفية على نحو ما سيشهده القرن السادس، مثلاً، من صدامات دامية بين الشافعية والحنفية في سياق الاقتتال بين السنَّة والشيعة[٣٠]. وعلى هذا النحو أفرد الشافعي صفحات عديدة من «كتاب اختلاف مالك» من كتاب **الأم** للتشنيع على أتباع مالك من حيث أنهم نموذج لا يجوز الاحتذاء به لمن يقدم **رأي نفسه** على قول الرسول وأثر الصحابي. بل إنه يغلو في هذا التشنيع إلى حد التصريح بأنه يؤثر مذهب أتباع أبي حنيفة «المشرقيين» على أتباع مالك الحجازيين معترفاً للأول بأنه «مذهب» على حين أن «ما ذهبتم إليه فليس بمذهب»[٣١].

ثانياً، ليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦هـ)، وهو من أقدم من أشار إلى معركة أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، قد أدرج مالكاً في عداد الأولين لا الثانين، جنباً إلى جنب مع أبي حنيفة نفسه وصاحبَيه أبي يوسف القاضي ومحمد بن الحسن[٣٢].

ثالثاً، بالإضافة إلى بعض أعلام المحدِّثين من أمثال ابن شهاب الزهري، فقد كان أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم مالك الفقه هم من أصحاب الرأي، وأشهرهم بإطلاق ربيعة بن أبي عبد الرحمن الذي بلغ من جرأته في الفتوى ومن إقباله على الممارسة

(٣٠) انظر في ذلك دراستنا عن «العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية» في كتابنا: **هرطقات ٢**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨، وعلى الأخص ص٢٢٣-٢٢٤.

(٣١) **الأم**، ج٧، ص٢٧٨٠. وهي ذي، على كل حال، نماذج من تشنيعات الشافعي على المالكيين «الرأيين»:
- «أراكم إذا أصبتم لم تعرفوا سنَّة تذهبون إليها، إنما ترسلون على ما جاء على ألسنتكم عن غير معرفة» (ص٢٧٤٦).
- «أما ما تذهبون إليه من ترك السنَّة لغيرها، وترك ذلك الغير لرأي أنفسكم، فالعلم إذاً إليكم، قد تأتون منه ما شئتم وتدَعون ما شئتم، تأخذون بلا تبصُّر لما تقولون ولا حسن رؤية فيه» (ص٢٧٤٧)
- يترك [الواحد منكم] حديث رسول الله بقول الواحد من صحاب رسول الله، ثم يترك قول ذلك الواحد لرأي نفسه» (ص٢٧٧٠).
- «تركتم قول عمر وهو يوافق السنَّة بقول ابن عمر... وقد تتركون قول ابن عمر لرأي أنفسكم... فالعلم إليكم عند أنفسكم صار، فلا تتبعون منه إلا ما شئتم، ولا تقبلون إلا ما هويتم، وهذا لا يجوز عند أحد من أهل العلم» (ص٢٧٨٣).
- «ما أعرف لما تقولون من هذا إلا أنه خروج من جميع أقاويل العلم في القديم والحديث» (ص٢٧٧٧).
- «إن أحسن حالكم أنكم قليلو العلم ضعفاء المذهب» (ص٢٧٣٣).

(٣٢) ابن قتيبة، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، ط٤، القاهرة ١٩٨١، ص٤٩٨-٤٩٩.

الرأيية أنه لُقب بـ«ربيعة الرأي». وهناك أكثر من رواية في **المدارك** وفي **المناقب** تنوِّه بأن مالكاً هو الوريث الشرعي لربيعة. فقد سأل السائل: «ومن للرأي بعد ربيعة؟» فكان الجواب: «الغلام الأصبحي»(٣٣). وربيعة حاضر على كل حال في **موطأ** مالك في أكثر من خمسين أثراً.

على أن هذه القرائن لا تكتسب قوة الدليل ما لم نقم بتحليل داخلي لمعجم مفردات مالك وللآلية التي بنى بها اجتهاده. وأول ما نلاحظه من هذا المنظور أن مالكاً كان من القلة القليلة - في حضارة النص التي كانتها الحضارة العربية الإسلامية - التي تجرَّأ أفرادها على القول: هذا رأيي. فمتصفح **الموطأ** لا يملك إلا أن يلاحظ أن مالكاً ما كان يندر أن ينسب الرأي إلى نفسه مباشرة فيقول: «وهو رأيي» (١٥٢٩). ولعل واحدة من أكثر الصيغ تداولاً في **الموطأ** هي صيغة «أرى» أو «لا أرى». وقد أمكن لنا أن نحصي نحواً من ٩٥ موضعاً اعتمد فيه مالك هذه الصيغة كما في باب «ما يجوز للمسلمين أكله قبل الخمس» حيث يقول بتواتر: «لا أرى... وأنا أرى... ولا أرى... فإني أرى... فلا أرى» (٩٨٨)(٣٤). وقد يستبدل مالك أحياناً كلمة «أرى» بكلمة «أحبُّ» كما في باب «ما جاء في البول قائماً» حيث يقول: «وأنا أحبُّ أن...» (١٤٥)، أو في باب «جامع السعي» حيث يقول: «لا أحبُّ ذلك» (٨٣٩). وكثيراً ما ترد أيضاً في **الموطأ** هذه الصيغة: «ذلك أحبُّ ما سمعتُ إليَّ» (٩٩). وقد تنقلب صيغة الحبِّ هذه إلى الكراهة كما في قول مالك: «إني أكرهه» (١٧٩)، و«أنا أكرهه» (٨٠٢). وبدلاً من «أرى» أو «أحبُّ» كان يطيب أيضاً لمالك أن يقول: «لا بأس أن...»، و«لا بأس بذلك»

(٣٣) السيوطي، **تزيين المدارك في مناقب الإمام مالك**، تحقيق أبي يعلى البيضاوي، الدار البيضاء، ص١٢. والأصبحي نسبة إلى بني الأصبح اليمنيين. وفي روايات أخرى أن مالكاً لم يكن من القوم، بل من مواليهم. وقد يؤكد هذه الروايات ما عرف عن مالك من شقرة الشعر وزرقة العينين.

(٣٤) لقد كنا نوَّهنا بأننا حصرنا تنقيبنا بـ **الموطأ** كإطار مرجعي. والحال أننا لو تخطَّينا هذا الإطار إلى **المدوَّنة الكبرى** لانتهينا إلى رقم قياسي في استخدام مالك، ومعه تلميذه ابن القاسم، للزوج: «أرى، لا أرى»: نحواً من ثلاثة آلاف مرة.

و«لا بأس به». وقد أمكن لنا أن نحصي في **الموطأ** نحواً من ١٢٠ مرة استخدم فيها هذا التعبير[٣٥].

وبموازاة فعل «أرى»، ومرادفاته مثل «أحبُّ» و«لا بأس»، أكثرَ مالك، بل أفرط في استخدام التعبير الذي اشتهرت به تلك الفرقة من الفقهاء الذين سُمُّوا من قبيل السخرية بـ «الأرأيتيِّين»، إذ كانوا ينطلقون من الفروض الذهنية لا من الوقائع، ويغلون في الممارسة الرأيية ليبدوا رأيهم لا في ما هو كائن، بل في ما يمكن أن يكون، مستخدمين صيغة: «أرأيت لو أن...». والحال أن هؤلاء «الأرأيتيين» ما كانوا من أصحاب أبي حنيفة العراقيين، كما افترض أحمد أمين - وفي ركابه الجابري - بل من أصحاب مالك الحجازيين، فضلاً عن مالك نفسه. وصحيح أنه عُزيت إلى أبي حنيفة بضعة آثار مارس فيها التنظير الفقهي انطلاقاً من «أرأيت»، ولكن مئات الآثار «الأرأيتية» - بل الآلاف - قد وضعت بالمقابل على لسان مالك لتجعل منه رائد الفقه الافتراضي الذي يعتمد، أول ما يعتمد، على تشغيل الرأي ليحكم قبضته على الممكن والجائز والمحتمل وقوعه فضلاً عن الواقع. وقد أمكننا أن نحصي ما ورد على لسان مالك - وعلى لسان تلميذه ابن القاسم - في **المدونة الكبرى** نحواً من ٦٩٢٠ مرة داور فيها صيغة: «أرأيت...».

والواقع أنه ما كان مالك «يرى» فحسب، بل كان يعي أنه «يرى» ويعي أيضاً أنه في ممارسته الرأيية والأرأيتية هذه قد يخطئ ويصيب. فقد كان يقول - وما أشبه قوله هنا بحديث مشهور منسوب إلى الرسول -: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنَّة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنَّة فاتركوه»[٣٦].

فالرأي إذاً - وهذه هي حدوده الإبستمولوجية في حضارة متمركزة حول النص مثل الحضارة العربية الإسلامية - رأي «متَّبِع لا مبتدع»[٣٧]، مقيَّد غير مطلق،

(٣٥) أما في **المدونة الكبرى** التي رواها عنه تلميذه ابن القاسم ومن بعده سحنون فقد أحصينا نحواً من ١٢٤٠ مرة.

(٣٦) **ترتيب المدارك**، ج١، ص١٨٩.

(٣٧) حسب الكلمة المشهورة المنسوبة إلى أبي بكر الصديق.

وقيده الكتاب والسنَّة كما يصرح النص السابق الذي نميل إلى الافتراض مع ذلك بأنه منحول على مالك لأن الرائحة التي تفوح منه شافعية أكثر مما ينبغي.

والواقع أنه رغم نصِّية مالك وسلفية مالك، وحصره إعمال الرأي في الهامش لا في المتن، وتقييده إياه بقيد الكتاب والسنَّة و«ما مضى عليه المسلمون»، فإن المركزية التي يحتلها هذا المفهوم في معجم مفرداته كما في آلية اجتهاده ما كان ليُنظر إليها في الأدبيات اللاحقة، التي ستتطور بدءاً من الشافعي، إلا على أنها اندفاع خارج حَرَم النص وطواف حول غير كعبته وتحويم في غير مداره. وبقدر ما أن كلمة الرأي ستغدو ابتداءً من القرن الخامس الهجري فصاعداً كلمة **رجيمة** فإن مالكاً نفسه، باعتباره واحداً من الآباء المؤسسين لمركزية النص، كان لا بد من إعادة تعميده وفرض نوع من الكفَّارة عليه بعد زمن طويل من موته لردِّه إلى **صراط النص المستقيم**. وهكذا روي على لسان محمد بن عمر لبابة: «قال أخبرني مالك بن علي القرشي القطني وكان فاضلاً خيِّراً مجتهداً في العبادة قال: أخبرني القعنبي قال: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلمت عليه ثم جلست، فرأيته يبكي، فقلت: يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب، وما لي لا أبكي؟ ومن أحقُّ بالبكاء مني؟ والله لوددت أني ضُربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي سوطاً سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سُبقت إليه، وليتني لم أفتِ بالرأي، أو كما قال»[٣٨].

وأما أن هذا الحديث المنسوب إلى مالك بعد ثلاثة قرون من وفاته هو من الموضوعات فدليلنا عليه أن نسخة **الموطأ**، الزاخرة بالفتاوى بالرأي، التي رواها عنه يحيى بن يحيى الليثي، إنما سمعها من مالك في العام نفسه الذي توفِّي فيه، أي ١٧٩هـ. ولو أن مالكاً تاب حقاً – وقد حضرته الوفاة – عن كل مسألة أفتى فيها برأيه، لما كان أملى،

(٣٨) ابن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الجيل، ط٢، بيروت ١٩٨٧، ج٦، ص٢٢٤.

في السنة نفسها التي حضرته فيها الوفاة، على تلميذه يحيى مسائله الألف والتسعمئة التي تحتل فيها فتاواه الرأيية مكانة الصدارة.

مهما يكن من أمر، فإن مصطلح الرأي، على مركزيته في المعجم المالكي، لا يستوعب كل أشكال الفتوى بالرأي كما مارسها مالك في **الموطأ**. ومن دون أن ندَّعي أننا بدورنا نستوعب كل أشكال الممارسة الرأيية لدى مالك، فلنتوقف عند ثلاثة أشكال منها لها الغلبة، على ما عداها: القياس والاستحسان والاستصلاح.

١- **فالقياس** هو بلا شك آلية اجتهادية مشتركة بين جميع مذاهب الفقه خلا مذهب داود وابن حزم الظاهري. والقياس عند مالك «هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلَّة جامعة مشتركة فيهما»[٣٩]. والقياس بهذا المعنى هو فعل **اجتراء ورضوخ** في آن معاً. اجتراء: لأنه إجراء لحكم النص على ما لم ينزل فيه النص، ورضوخ: لأنه أَخذٌ بمنطق المماثلة وتسليم بأن التماثل بين الأمور يوجب التماثل في أحكامها. وبتعبير آخر: **لنقلْ إن القياس فيه ظاهر من الحرية وباطن من العبودية. لكن ظاهر الحرية هذا لا يجوز الاستخفاف به والتهوين من شأنه في حضارة متمركزة على النص كالحضارة العربية الإسلامية: فهو يتيح فرصة لاشتغال نسبي ومشروط للعقل بما يوفِّره له من فسحة للحِراك التأويلي ما بين النص والواقع في حركة ذهاب وإياب مزدوجة تكفل ضبطَ الواقع وتفتُّحَ مسامِّ النص في آن معاً.** وبديهي أن مالكاً لم يكن قيَّاساً مثلما كان أبو حنيفة أو الشافعي مثلاً - ولو كان مثلهما لانعدم التمايز بين المذاهب - لأن القياس عنده هو واحدة من الآليات الممكنة للاجتهاد وليس الآلية الأولى كما في حال أبي حنيفة، ولا الآلية الوحيدة كما في حال الشافعي. فالقياس عند مالك ليس منهجاً إلزامياً ولا أحادياً، بل هو مخرج من المخارج الممكنة في حال صمت النص إزاء واقعة ناطقة. ولئن مارس مالك القياس فبضرب من العفوية

(٣٩) محمد أبو زهرة، **مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، مصدر آنف الذكر، ص٢٧٣.

ومن دون تأصيل نظري، باعتبار أن منطق المماثلة هو من بَدائه العقل البشري الذي فُطر - أو كاد - على قياس الشبيه على الشبيه وإنزاله على حكمه. ولو رجعنا إلى حديث الرضاعة المنسوب تارة إلى الرسول وطوراً إلى أم المؤمنين عائشة: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة»، لوجدنا أنفسنا أمام ممارسة نموذجية للقياس قبل أن يتم تأصيله وتطويره إلى آلية ذهنية قائمة بذاتها. ولئن مارس مالك القياس فإنما على هذا النحو الفطري. ومن هذا القبيل مثلاً قياسه حداد الأَمَة على حداد الحرَّة. فنظراً إلى وجود حديث مأثور عن الرسول يوجب على المرأة أن تحدَّ على زوجها «أربعة أشهر وعشراً» (١٢٦٩)، ونظراً إلى أن الأمَة عند مالك - وفي الفقه الإسلامي عامة - هي نصف إنسان، فقد ارتأى أن يخفض مدة حدادها إلى النصف وأوجب بالتالي أن «تحدَّ الأمة إذا توفِّي عنها زوجها شهرين وخمس ليالٍ (١٢٧٥)»[٤٠].

وقاس مالك شبيه هذا القياس في إجرائه حقَّ الدم مجرى حق الإرث في التمييز بين الرجل والمرأة. فبما أن النص قضى بأن «للذكر مثل حظ الأنثيَين»، فقد أقرَّ مالك للذكر بحق العفو في قتل العمد كاملاً وأنكر نصفه على الأنثى. في ذلك يروي عنه يحيى الليثي: «قال مالك: وإذا قتل الرجل عمداً وقامت على ذلك البيِّنة، وللمقتول بنون وبنات، فعفا البنون وأبى البنات أن يعفون، فعفو البنين جائز على البنات، ولا أمر للبنات مع البنين في القيام بالدم والعفو عنه» (١٦٢٧).

وقاس مالك أيضاً حالة المحصر بالمرض في مراسم الحج على حالة المحصر بالعدو. فقد سئل «عمَّن أهلَّ من أهل مكة بالحج ثم أصابه كسر أو بطن متحرق أو امرأة تطلَق، قال: من أصابه هذا منهم فهو مَحْصَر، يكون عليه مثل ما على أهل الآفاق إذا هم أحصروا» (٨١٢). كما قاس مالك الصداق في النكاح على حد قطع اليد في السرقة، فقال: «لا أرى أن تُنكح المرأة بأقل من ربع دينار، وذلك أدنى ما يجب فيه القطع»

(٤٠) الواقع أننا هنا أمام قياس مزدوج: فبالنظر إلى أن عدة المرأة الحرَّة، مثل حدادها، أربعة أشهر وعشرة أيام، فقد حكم مالك أيضاً أن يكون حداد الأمة نصف حداد الحرَّة، لأن عدتها هي أيضاً نصف عدة الحرَّة.

(١١٢٠). وقاس أخيراً البراذين والهُجُن على الخيل في القَسْم للخيل في الغزو. فعملاً بالآية الثامنة من سورة النحل، وبالإحالة إلى أثر مأثور عن عمر بن عبد العزيز مؤداه أن «للفرس سهمين، وللرجل سهماً» عند اقتسام الغنائم في الغزو، قال مالك: «لا أرى البراذين والهجن إلا من الخيل، لأن الله تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ (٩٩٣)»[٤١].

٢- **الاستحسان:** اعتُبر الاستحسان واحدة من الآليات الأكثر تمييزاً للاجتهاد المالكي حتى قيل على لسان مالك إنه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم». ولسنا ندري هل صدر هذا القول عن صاحب المذهب حقاً أم أُنطق به ردّاً على منتقدي الآلية الاستحسانية - وفي مقدمتهم الشافعي نفسه - الذين رأوا فيها مجاوزة لحدود الحرية التي يبيحها النص في حال القياس عليه. وبالرجوع إلى **الموطأ** لم نقع فيه على أثر للفظ. وبالمقابل ورد مفهوم الاستحسان في **المدونة الكبرى** - وهي في ضعف حجم **الموطأ** - ثلاث مرات، ولكن ليس على لسان مالك نفسه، بل على لسان تلميذيه أشهب وابن القاسم. أياً ما يكن من أمر، فلا سبيل إلى الشك في أن مالكاً مارس الاستحسان حتى وإن لم يستخدم المفهوم: أفليس قوله «أرى» و«أُحبُّ» و«لا بأس» ضرباً من الاستحسان؟ وإذا نحَّينا مسألة اللفظ وجئنا إلى الاستحسان، من حيث هو آلية معيَّنة في الاجتهاد، أمكن لنا أن نقول إن الاستحسان هو بمثابة قياس مزدوج: فالمستحسن يمضي من قياس أول إلى قياس ثانٍ يأخذ به بالرغم من أنه قد يكون أقل جلاء من الأول وأكثر خصوصية أو جزئية منه. وطبقاً لمتأخري المالكية، فإن الاستحسان «ترخُّص من القاعدة»، أي استثناء منها دفعاً للحرج الناشئ، من اطراد القياس، أو «قبحه» كما كان

(٤١) لنلاحظ هنا أن آلية القياس، التي لم تتخطَّ عند مؤسس المذهب طورها البدائي، تطورت لدى متأخري المالكية إلى آلية ذهنية مؤصَّلة تميَّز بها المذهب حتى عن الحنفية والشافعية من خلال ما عُرف بقياس الفرع على الفرع باعتبار أن الفرع المقيس عليه يصير أصلاً. وفي ذلك قال ابن رشد الجد: «إذا عُلم الحكم في الفروع صار أصلاً، وجاز القياس عليه بعلَّة أخرى مستنبطة منه؛ وإنما سمِّي فرعاً ما دام متردداً بين الأصلين، لم يثبت له الحكم بعد؛ وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع، بعد أن ثبت بثبوت الحكم فيه، فرعٌ آخر بعلَّة مستنبطة منه أيضاً فثبت الحكم فيه، صار أصلاً وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية».

يحلو لبعضهم أن يقول، في حال أدى إلى غلوٍّ في الحكم، وبالتالي إلى وقوع ضرر يتدخل الاستحسان لتلافيه. وقد تعددت تعاريف الاستحسان، ولكن أشهرها وأجمعها ما قاله الشاطبي من أن «الاستحسان هو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي»[٤٢]. وواضح للعيان أن قطبَي المقابلة هنا هما القياس وحكمه من جهة أولى، والمصلحة الجزئية ومقتضاها [= رفع الحرج والمشقة وتلافي الضرر] من الجهة الثانية. **والحال أن حكم القياس مرجعه إلى النص، في حين أن المصلحة الجزئية مردُّها إلى الواقع. وبهذا المعنى، فإن الاستحسان، ولو محدوداً بالجزئيات، فيه قدر من الاجتراء على كليات النص. ومهما تكن الواقعة المستثناة من حكم الواقع جزئية، فإن هذا الاستثناء يمثّل هامشاً من الحرية في الانفكاك من إسار النص.** ولنورد هنا بعض أمثلة ساقها الشاطبي بنفسه على هذا الانزياح في الاجتهاد المالكي من متن النص إلى هامشه نزولاً عند مقتضيات الواقع:

- من ذلك مثلاً القرض: فإنه «ربا في الأصل، لأنه [مبادلة] الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين».

- ومن ذلك أيضاً «الاطلاع على العورات في التداوي»، لأنه وإن كان «الدليل يقتضي المنع»، فإن رؤية العورات أبيحت دفعاً لما قد يترتب على المنع من أذى للمريض[٤٣].

- ومن ذلك أيضاً المزارعة والمساقاة، فالأصل المنع من عقودهما لأن البدل فيهما مجهول، ومع ذلك أُبيحتا استحساناً.

(٤٢) الموافقات، ج٤، ص١١٦.

(٤٣) لا يزال لهذا الاجتهاد راهنيته إلى اليوم. ففي الوقت الذي كنا نكتب فيه هذه السطور في مطلع عام ٢٠٠٨، اشتكى عميد كلية الطب في جامعة الرياض من الضغط الممارس عليه ليمنع طلبته من الجنس المذكر من الكشف على المرضى من الجنس المؤنث، وبالعكس. وقد تناقلت الصحافة أخبار مريضة كانت تشكو من وجع في الصدر، وقد أبى خمسة أطباء فحصها قبل أن يكتشف سادس أنها مصابة بسرطان الثدي. انظر مقالة: ممدوح المهيني في «كورييه انترناسيونال»، عدد ١، كانون الثاني ٢٠٠٨.

- ومنه أخيراً «الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك، لأنَّا لو بقينا مع أصل الدليل العام [= حكم النص القطعي] لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه»(٤٤).

٣- **الاستصلاح**: إذا كان الاستحسان هو بمثابة انتقال من القياس المطرِّد إلى القياس المرسَل، فإن الاستصلاح هو إعمال مباشر للقياس المرسل من دون رجوع إلى ضابط مباشر من النص. وكما هو واضح من الاشتقاق، فإن الاستصلاح هو الأخذ بالمصلحة، أجزئية كانت أم كلية، جلباً لمنفعة أو درءاً لمفسدة. ومركزية المصلحة هذه في القياس المرسل هي التي حملت بعض الدارسين المحدثين على الربط بين هذا الضرب من الاجتهاد المالكي وبين المذهب النفعي الحديث كما طوَّره جيريمي بنتام وجون ستيوارت(٤٥). ومع محاذرتنا من الوقوع في مغالطة تاريخية من هذا القبيل فلنا أن نلاحظ أن **الاستصلاح مثَّل في الاجتهاد المالكي هامشاً لا يستهان به من الحرية إزاء منطق النص. فعلى حين أن الفقهاء المعاصرين لمالك أو اللاحقين عليه — وفي مقدمتهم الشافعي — اختاروا التوقف والسكوت وتعليق الحكم في حال غياب النص — هذا إذا سلَّموا أصلاً بغيابه أو حتى بإمكان غيابه — فإن مالكاً أباح للعقل أن يجتهد في حال هذا الغياب**. وهذا الضرب من الاجتهاد، الطليق من قيد النص، هو ما أطلق عليه، فضلاً عن الاستصلاح، أسماء شتى: القياس المصلحي، القياس المرسل، الاستدلال المرسل، والمصالح المرسلة. وبديهي أننا سنقع بدورنا في المغالطة التاريخية،

(٤٤) **الموافقات**، ج٤، ص١١٧.

(٤٥) في عداد هؤلاء الدارسين الإمام محمد أبو زهرة الذي سارع يقطع، في معرض شرحه للمصالح المرسلة عند مالك، بأننا «نرى من هذا كيف التقى الفكر الغربي مع الفكر الشرقي الإسلامي» (**مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص٣٠٤).

حتى من منظور مسار «الفكر الشرقي الإسلامي» المحض، فيما لو توهمنا أن مالكاً هو من صاغ أشباه هذه المفاهيم وطوَّرها. فمالك لم يفعل أكثر من أن طبَّق المبدأ المنطقي السليم المشترك بين سائر البشر: فقد استصلح ما اعتبره منفعة، واستفسد ما اعتبره مَضرَّة. وما كان معجمه في هذا الاستصلاح أو الاستفساد يتعدى: «أرى» أو «لا أرى»، «أحبُّ» أو «أكره»، دونما أي تأصيل نظري أو مقوليٍّ. ولئن دار خلاف كبير في زمن لاحق بين أتباعه وأتباع المذاهب الفقهية الأخرى، ولا سيما منهم الشافعيين، حول مفهوم المصلحة وحجِّيتها ومدى صلاحيتها لأن تُعتبر أصلاً مستقلاً يُعتمد عليه في الاجتهاد والاستنباط من غير سند من نص، فلا يجوز أن يغيب عن الذهن أن كلمة **المصلحة** نفسها - وكم بالأحرى **المصلحة المرسلة** - لا وجود لها في **الموطأ** ولا في **المدوَّنة**.

والواقع أن المفردة المفهومية الوحيدة التي يستعملها مالك هي **الاجتهاد**. والاجتهاد لا يحضر إلا حيث يغيب النص. ففي عقل الشجاج [= الجراح] مثلاً يقول مالك في «النافذة»، أي في الطعنة التي تخترق عضواً من الأعضاء: «لا أرى فيها أمراً مجتمعاً عليه، ولكني أرى فيها الاجتهاد. يجتهد الإمام في ذلك. وليس في ذلك أمر مجتمع عليه عندنا» (١٦١٢). وفي باب «النَفَل من الخُمس» [= النفل: الزيادة في الحصة] أجاب مالك وقد سئل: هل يكون النفل في أول مغنم؟ فقال: «ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام. وليس عندنا في ذلك أمر معروف موقوف، إلا اجتهاد السلطان. ولم يبلغنا أن رسول الله نَفَل في مغازيه كلها. وقد بلغني أنه نفل بعضها يوم حنين. وإنما ذلك على وجه الاجتهاد من الإمام، في أول مغنم وفي ما بعده» (٩٩٢).

وفي الأحوال جميعاً يُمكن هنا المرادفة بين المصلحة المرسلة وبين ما سمَّاه سائر أهل الفقه بـ «البدعة الحسنة». وقد عدَّد الشاطبي في دفاعه عن حجِّية المصلحة المرسلة في المذهب المالكي عشراً من البدع الحسنة ابتدعها صحابة الرسول وأئمة الفقهاء من

بعدهم، في ظل غياب النص، ومنها تدوين القرآن، وحدُّ شارب الخمر، وقتل الجماعة بالواحد، وتوظيف المال على الأغنياء في حالة الحرب، الخ[٤٦].

ولكن حتى لا نغالي في دور المصالح المرسلة في فقه مالك على الرغم مما أصابته من شهرة في الإنماء إليه، فلنا أن نلاحظ أن مالكاً، كما كان يتفق له أن يرسل المصالح إذا غاب النص، كذلك كان يتفق له أن يمنع المصالح إذا بدا له أن النص قد حضر. ومن هذا القبيل موقفه من البدعة الحسنة المتمثلة باعتماد السجن كمؤسسة عقابية. فمعلوم أن أول من ابتدع هذه البدعة في الإسلام هو عمر بن الخطاب. وفي عهد الأمويين غدا السجن مؤسسة ثابتة[٤٧]. ولكن مالكاً، إذا صحت الروايات المنقولة عنه، لم يكن راضياً عن هذه البدعة المستحدثة، وكان يقول: «لم أسمع الله حَكَم بالسجن في شأن من حدوده»[٤٨]. ومن هنا كان دأبه أن «يجلس عند الوالي فيعرض عليه أهل السجن فيقول: اقطع هذا، واضرب هذا مائة ومائتين، وأصلب هذا، كأنه أنزل عليه كتاب»[٤٩].

(٤٦) انظر: **الاعتصام**، ج٢، ص١١١-١٢٩. هذا وقد لخص محمد أبو زهرة عن الشاطبي تسعاً من تلك البدع الحسنة العشر، ولكنه أهمل واحدة لسبب لا يدقُّ على الفهم: التعذيب الذي لم تعد تقبله حساسية العصر الحديث. يقول الشاطبي في معرض بيانه المثال الرابع من أمثلة المصالح المرسلة العشر: «إن العلماء اختلفوا في الضرب بالتهم. وذهب مالك إلى جواز السجن في التهم، وإن كان السجن نوعاً من العذاب، ونصَّ أصحابه على جواز الضرب... فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذَّر استخلاص الأموال من أيدي السُرَّاق والغُصَّاب، إذ قد يتعذر إقامة البيِّنة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار. فإن قيل: هذا فتح باب لتعذيب البريء، قيل: ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال، بل الإضراب عن التعذيب أشد ضرراً... والتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتُغتفر» (**الاعتصام**، ج٢، ص١٢٠).

(٤٧) خلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن، فإن السجن يمثل مؤسسة عقابية «حضارية» قياساً إلى المجتمعات التي لم تعرف سوى العقوبات الجسدية الفورية والمباشرة شأن المجتمعات القبلية التي نشأ فيها الإسلام الأول قبل أن يعرف تطوره الحضاري مع الانتقال إلى مجتمعات بلدان الفتوح الممكن وصفها إجمالاً بأنها «مدنية». وهذا لا يعني أن الإسلام ما قبل العُمَري لم يعرف شكلاً بدائياً من السجن، ألا هو الحبس، أي الاعتقال المؤقت في مكان مؤقت بانتظار تنفيذ الحكم الجسدي من جلد أو قطع أو قتل، أو بانتظار فداء الأسرى المأسورين في الغزوات.

(٤٨) **ترتيب المدارك**، ج٢، ص١٦٦.

(٤٩) نفسه، ص٥٩.

ولا تتناقض هذه الروايات مع رواية أخرى تقول إنه كان لمالك حبس يحبس فيه من يتقوَّل على الرسول، ونصها: «ما كان يتهيأ لأحد بالمدينة أن يقول: قال رسول الله، إلا حبسه مالك، فإذا سئل فيه قال: يصحِّح ما قال، ثم يخرج»[٥٠]. فههنا أيضاً يمكن اعتبار بدعة مالك هذه إعمالاً لمبدأ المصلحة المرسلة. فليس هناك نص ينص على أن الحبس هو عقوبة من يتقوَّل على الرسول. ولكن مالكاً على ما يبدو «لم يرَ بأساً» - حسب التعبير المأثور لديه - في أن يبتدع هذه البدعة درءاً لمفسدة: ألا هي التقوُّل على الرسول والإتيان بأحاديث له على غير وجهها.

٤- **الفقه الافتراضي**: ففي حضارة مركزها النص لا يكون أمام العقل الفقهي غير كيفيَّتين للاشتغال: إما التقدم من النص في مركز الدائرة إلى الوقائع - أو النوازل في اصطلاح أهل الفقه - في محيط الدائرة، وإما الارتداد من وقائع المحيط إلى نص المركز[٥١]. ولا شك أن الكيفية الأولى الصاعدة أقل انئساراً للنص وأكثر إغناءً له بقدر ما ترغمه على مضاعفة تأويلاته لكي يتمكن من معانقة الوقائع التي هي بالضرورة شديدة التباين، في حين أن الكيفية الثانية النازلة هي كيفية تُفقِر النص وتسدُّ مسامَّه التأويلية في الوقت نفسه الذي تعتسف فيه الوقائع وتقمع تبايناتها لترغمها على الدخول في النص من بابه الضيق.

ورغم ما كيل للفقه الافتراضي من اتهامات بأنه محض ممارسة مجانية ليس من شأنها سوى تضخيم الاجتهاد الفقهي بلا طائل، فلنا أن نلاحظ أن هامشه المحيطي من الحرية إزاء النص المركزي يبقى أوسع نسبياً، وذلك بقدر ما يتعاطى ليس فقط مع

(٥٠) ترتيب المدارك، ج٢، ص٣٣.

(٥١) على سبيل المقارنة فحسب فلنشر إلى أن العقل الفلسفي يملك، حتى في حضارة متمركزة دائرياً حول النص، حرية أكبر في الاشتغال. فتبعاً لدرجة استقلالية هذا العقل - التي تبقى في الأحوال جميعاً نسبية - فإن حراكه لا يبقى أسير المركز والمحيط، بل قد يؤسس نفسه في دائرة موازية متحدة المركز مع دائرة النص أو - وهذه أعلى درجات الاستقلالية - مختلفة المركز عنها.

الوقائع التي وقعت، بل كذلك مع الوقائع التي لم تقع والتي يمكن أن تقع، **مما يرغمه على إبقاء مسامِّ النص مفتوحة لتنجز بنجاح عملية الهضم التأويلي لها.**

وبالمقارنة مع الفقه الحنبلي، وكم بالأحرى مع الفقه الظاهري الذي يلتزم منهج الصمت المطبق بعد إنطاق النص، فإن الفقه الافتراضي المالكي يقبل الوصف بأنه فقه متكلم، بل لا يتوقف عن الكلام حتى بعد أن يصمت النص. وبديهي أن مالكاً يكتفي هو الآخر، في معظم مسائل **الموطأ**، بأن يسوق النص ثم يتبعه بتعليقه أو رأيه أو إضافته الشخصية إن كان لها مكان. وقد يتفق له أن يورد أقوالاً عدة قبل أن يورد قوله؛ بل قد يتفق له أن يورد هذه الأقوال ثم يصمت، فلا يقول: قال مالك. ولكنه بالمقابل، وفي المسائل الافتراضية التي تشغل على كل حال حيِّزاً غير قابل للتجاهل من **الموطأ**، فإنه لا يفتأ يقول ويعيد القول: قال مالك. وأكثر ما يكون ذلك في المعاملات، لا في العبادات. وهذا طبيعي بقدر ما أن نصاب العبادات هو ما قد وقع، في حين أن نصاب المعاملات هو بامتياز ما يقع وما قد يقع. ولنكتف هنا بمثال واحد هو ما جاء في «كتاب القراض».

فبعد أن يورد راوية **الموطأ**، يحيى الليثي، على لسان مالك أثرين لعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان في القراض لا يستغرقان نصف صفحة، يفرد اثنتي عشرة صفحة ليتكلم مالك ولينفرد بالكلام وليردِّد يحيى على لسانه: «قال مالك» و«قال مالك» ستاً وأربعين مرة، دونما رجوع إلى أي نص أو أثر. ولم يضطر مالك إلى الانفراد بكل هذا الكلام إلا لأنه أراد أن يغطي ليس فقط ما يجوز وما لا يجوز في القراض، بل أيضاً كل ما يمكن أن يستجدَّ في هذا الباب من مسائل لم تقع ويحتمل أن تقع.

ويتكرر شبيه ذلك في «كتاب المدبَّر»[٥٢]. فيحيى الليثي يورد على لسان مالك ثلاثة آثار محكية عن عبد الله بن عمر وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيّب في التدبير، ثم يترك الكلام لمالك بصيغة يكررها تسعاً وثلاثين مرة: «قال مالك»، «قال مالك».

(٥٢) المدبَّر هو العبد الذي يوصي سيده بعتقه عتقاً مشروطاً لا يتم إلا بوفاته، أي دبر حياته. ومن هنا كانت التسمية.

وتقدم لنا المسألة الأولى من مسائل «كتاب المدبَّر» عينة من هذا الفقه الافتراضي الذي يحاول أن يتوقع وأن يستبق بالحكم كل الاحتمالات الممكنة: «قال مالك: الأمر عندنا فيمن دبَّر جارية له، فولدت أولاداً بعد تدبيره إياها، ثم ماتت الجارية قبل الذي دبَّرها: أن وَلَدها بمنزلتها، قد ثبت لهم من الشرط مثل الذي ثبت لها. ولا يضرُّهم هلاك أمهم. فإذا مات الذي دبَّرها فقد عَتَقوا إن وَسِعَهم الثلثُ[٥٣]. وقال مالك: كل ذات رحم فوَلَدُها بمنزلتها، إن كانت حرة فولدت بعد عتقها فوَلَدُها أحرار. وإن كانت مدبَّرة أو مكاتبة[٥٤] أو معتقة إلى سنين أو مخدِمة، أو بعضها حراً، أو مرهونة، أو أم ولد، فوَلَدُ كل واحدة منهن على مثال حال أمه، يعتِقون بعِتقها ويرِقُّون برِقِّها» (١٥٤٣).

وليس من قبيل الصدفة، على كل حال، أن يتدخل مالك في «كتاب المدبَّر» هذا اثنتين وأربعين مرة ليقول بلسان نفسه «قال مالك» من دون أن يكون له مستند من نص سوى ثلاثة أقوال منسوبة إلى صحابي واحد [= عبد الله بن عمر] وإلى اثنين من التابعين [= عمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب]. فكل فقه الرق ومستتبعاته من عتق وتدبير ومكاتبة ومخادمة وموالاة إنما تطور - وتطور معه معجمه - في عهد الفتوحات التي لم تبدأ إلا بعد وفاة الرسول. وليس من قبيل الصدفة أن يكون فقه الرق هذا قد تطور أول ما تطور، وأكثر ما تطور، في المدينة التي تدفق عليها نتيجةً لتلك الفتوحات عشرات الآلاف من العبيد والإماء. ومالك، الذي خصَّ موضوع الرق بثلاثة كتب من **الموطأ**، هي على التوالي «كتاب العتق والولاء» و«كتاب المكاتَب» و«كتاب المدبَّر»، كان محتَّماً عليه أن يجتهد، بله أن «يبتدع» أكثر مما اجتهد و«ابتدع» في سائر كتب المعاملات بحكم الجدّة النسبية للواقعة الرقِّية، وبحكم القلة النسبية أيضاً للنصوص،

(٥٣) حق السيد في عتق عبيده محصور في الفقه الإسلامي بمختلف مدارسه بثلثهم عدداً إذا كان لا يملك غيرهم مالاً، وذلك حفاظاً على حق أبنائه من إرثه. والمستند النصي في هذا الحصر هو حديث رواه الحسن البصري عن أبيه [الذي كان هو نفسه عبداً معتقاً] أن «رجلاً في زمان رسول الله (ص) أعتق عبيداً له، ستة عند موته، فأسهم [= أجرى القرعة] رسول الله بينهم، فأعتق ثلث تلك العبيد».

(٥٤) المُكاتَب: هو العبد الذي يكاتبه سيده على عتقه إذا أدى له مبلغاً من المال مقسَّطاً.

وأخيراً بحكم الحاجة إلى التشغيل الافتراضي للذهن المجتهد و«المبتدع» كيما يحيط بما هو محتمل من الحالات فضلاً عما هو واقع منها. وفي كل ذلك لم يكن مالك عبداً لنص فقط - وهذا أمر محتوم في حضارة متمركزة على نصها - بل كان أيضاً مؤسِّساً لنص، وإن كان النصاب الإبستمولوجي لهذا النص أن يكون بمثابة نص ثانٍ على نص أول؛ **نص لا تمنعه عبوديته للمركز من أن يمارس حريته في الهامش. ذلك أن مالكاً عاش وقال أقواله التي تُعدُّ بالآلاف في حقبة كانت فيها الحضارة العربية الإسلامية لا تزال في مرحلة من تفتح الدوائر حول مركزها، ولم تدخل بعد في مرحلة إغلاق الدوائر حول مركزها.**

الانعتاق النسبي من سلاسل الإسناد

رغم أن مالكاً كان واحداً من المتقدمين الذين أسسوا آلية الإسناد في رواية الأحاديث النبوية، فإنه لم يقيِّد نفسه بها كل التقييد، بل ترك لنفسه فسحة من الحرية في ما رواه من مراسيل، أي أحاديث منسوبة إلى النبي ولكنها منقطعة في سلسلة إسنادها بسقوط واحدة من حلقاتها، أو معضلة بسقوط حلقتين، أو حتى مرفوعة مباشرة إلى النبي من دون وساطة أي حلقة.

وقد قدَّر ابن حزم - في سياق حربه الشعواء على المذهب المالكي السائد في الأندلس - عدد مراسيل مالك في الموطأ بأكثر من ثلاثمئة إذ قال: «أحصيت ما في **الموطأ** فوجدت فيه من المسند خمسمائة ونيفاً، وفيه ثلاثمائة ونيف من المرسلات»(٥٥). ولسنا ندري إلى أي نسخة من **الموطأ** كان يستند ابن حزم في إحصائه. ولكننا بالرجوع إلى الطبعة المتداولة **للموطأ** برواية يحيى الليثي ما أمكننا أن نحصي سوى نحو من خمسمئة حديث - وعلى التحديد ٤٩٦ حديثاً - ثلثاها من المسند وثلثها من

(٥٥) ابن حزم: **مراتب الديانة**، أورده السيوطي في **تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك**، تحقيق أبي يعلى البيضاوي، الدار البيضاء ١٤٢٦هـ.

المرسل. وأول ما يلفت النظر في مراسيل مالك أن نحواً من خمسها - ٣٢ حديثاً على وجه التحديد - خلا خلواً تاماً من أي إسناد واقتصر حضوره في **الموطأ** على الصيغة التالية: «عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال...». ومن هذا القبيل قول يحيى الليثي، مصنِّف **الموطأ**: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص): قال: «استقيموا ولن تحصوا»[٥٦] (٦٨)؛ أو قوله: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال: إني لأنسى أو أُنسَّى لأسنَّ» (٢٢٥)؛ أو قوله: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) كان يقول: «لا، ومقلِّب القلوب»[٥٧] (١٠٣٨)؛ أو قوله: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما مَسَكْتُمْ بهما: كتاب الله وسنَّة رسوله»[٥٨] (١٦٦٢)؛ أو قوله أخيراً: «حدثني عن مالك أنه بلغه أن رسول الله (ص) قال: «بُعثتُ لأتمِّم حسن الأخلاق»[٥٩] (١٦٦٧).

وبالإضافة إلى هذه المبهمات المطلقة التي لا يُسمَّى فيها أي ناقل من نَقَلَة الحديث، أكثرَ مالك من إرسال المبهمات النسبية، أي الأحاديث المكتوم اسم واحد من رواتها، وليس جميعهم. ومن أمثلة ذلك حديث صلاة الليل: «مالك عن محمد بن المنكدر عن سعيد ابن جبير عن **رجل** عنده رضا أنه أخبره أن عائشة أخبرته أن رسول الله قال...» (٢٥٧)؛ وحديث صلاة الخوف: «مالك عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوَّات **عمن** صلَّى مع رسول الله، يوم ذات الرقاع، صلاة الخوف أن...» (٤٤٠)؛ وحديث زكاة المعادن: «مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن **غير واحد** أن رسول الله...» (ص ١٩٤)؛ أو أخيراً حديث الصيام في السفر: «مالك عن سميّ مولى أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي بكر بن

(٥٦) أي لن تحصوا ما سيُغفر لكم من الآثام.

(٥٧) معلوم أن هذا الحديث سيوظف توظيفاً واسعاً في تخريج قصة زواج الرسول من زينب زوجة ابنه بالتبني زيد بن ثابت.

(٥٨) معلوم أيضاً أن هذا الحديث سيوظف أوسع توظيف في تثبيت المرجعية الحديثية ورفعها إلى مستوى المرجعية القرآنية.

(٥٩) الجدير بالذكر أن هذه الصيغة: «بلغه أنه» يعتمدها مصنِّف **الموطأ** ليس فقط في بعض الرواية عن الرسول، بل كذلك في الرواية عن الصحابة والتابعين بلا أي إسناد في ما لا يقلّ عن مئتي أثر.

عبد الرحمن عن **بعض أصحاب** رسول الله أن رسول الله...» (٦٥٤). بل قد يتفق لمالك أن يكتم هو نفسه اسم من يروي عنه الحديث كما يفعل في «باب الرخصة في صلاة المرأة في الدرع والخمار»: «مالك عن **الثقة عنده** عن بكير بن عبد الله بن الأشج... عن... عن...» (٣٢٧). وهي صيغة يكررها في أكثر من حديث مروي عن ابن الأشج كما في «باب ما يكره أن يُنبذ جميعاً»: «مالك عن **الثقة عنده** عن... بكير عن.. الأشج... عن... أن رسول الله قال...» (١٥٩٤)، أو «باب ما يؤمر به من الكلام في السفر»: «مالك عن **الثقة عنده** عن... الأشج... عن... أن رسول الله قال...» (١٨٣٠).

ولكن أكثر مرسلات مالك في **الموطأ** هي مما اصطلح أهل الحديث على تسميته بـ «المنقطع»، أي الحديث الذي سقطت حلقة من حلقات إسناده بحكم استحالة السماع بيولوجياً بين أحد الرواة والراوي الذي سبقه مباشرة. ومن أمثلة ذلك رواية مالك عن عبد الله الصنابحي عن الرسول مع أنه من المسلَّم به، كما «قال البخاري وغير واحد»، أن الصنابحي «لم يسمع عن النبي» (وإن ذهب بعضهم إلى أنه «يشبه أن تكون له صحبة»)[٦٠]. وكذلك رواية مالك عن سعيد بن المسيب مع العلم بأنه من التابعين الذين لم تكن لهم «صحبة»، أي ما عاشوا ولا حتى ولدوا في زمن الرسول، إذ كانت ولادته، تبعاً للروايات، ما بين سنة ١٥ وسنة ٢١ للهجرة، وكانت وفاته سنة ٩٤هـ[٦١]. ومن القبيل نفسه رواية مالك عن عطاء بن يسار عن الرسول، مع أن مولد عطاء كان سنة ١٩هـ أي بعد تسع سنوات من وفاة الرسول. ورواية مالك كذلك عن ابنه سليمان بن يسار المولود سنة ٣٤هـ، بل حتى عن زيد بن أسلم، تابع التابعي عطاء بن يسار، وقد كانت وفاته سنة ١٣٦هـ. ومما أرسله مالك منقطعاً أيضاً روايته عن الرسول على لسان علي بن الحسين بن أبي طالب الذي كان مولده بعد وفاة الرسول بنحو سبع وثلاثين سنة[٦٢].

(٦٠) السيوطي، **إسعاف المبطأ برجال الموطأ**، ملحق بـ**كتاب الموطأ**، ص٧٩٤.

(٦١) مع ذلك لن يتردد الشافعي في أن يقول: «مراسيل ابن المسيب صحاح».

(٦٢) هو علي زين العابدين، الإمام الرابع عند الشيعة.

بل روايته حتى عن ابنه محمد الذي كانت ولادته سنة ٥٧هـ، أي بعد ٤٦ عاماً من وفاة الرسول[٦٣]. وتندرج هذه الرواية في ما يصطلح أهل الحديث على تسميته بالمعضل، أي ما سقطت منه اثنتان أو أكثر من حلقات إسناده. ومما رواه مالك معضلاً أيضاً حديث عن الرسول لمحمد بن المنكدر (٤٠-١٣٠هـ)، وآخر لعبد الله بن أبي بكر بن حزم، وهو معدود من تابعي التابعين، إذ كان مولده سنة ٦٥هـ ووفاته سنة ١٣٥هـ. وأخيراً حديث لسعيد بن أبي سعيد المقبري مروي مباشرة عن أبي هريرة، مع أنه عملياً يستحيل أن يكون الأول قد «سمع» من الثاني بحكم الفارق العُمْري بينهما: فأبو هريرة توفي سنة ٥٧هـ، بينما كانت وفاة المقبري سنة ١٢٣هـ[٦٤].

إلامَ نخلص من هذا كله؟ هل نريد أن نقول، كما قال ابن حزم، إن الأحاديث التي رواها مالك ضعيفة لأن إسنادها مرسل؟ وهل نجعل بالتالي من قوة الإسناد معياراً لصحة الحديث؟ الواقع أننا نميل إلى افتراض العكس: **فإتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري فصاعداً لم تكن وظيفته الحقيقية ضمان عدم الكذب على الرسول ووضع حد لظاهرة وضع الحديث، بل على النقيض إتاحة الفرصة للمزيد من الكذب على الرسول وللتمادي في الوضع على لسانه تحت حماية سلسلة الضامنين.** وهذا ما يفسر، فيما يفسر، التضخم المتسارع للمنظومة الحديثية مع إتقان آلية الإسناد في القرن الثالث الهجري وتضاعف تعداد الأحاديث من أحاد الآلاف في مسانيد أهل القرن الثاني الهجري إلى عشرات الآلاف كما في مسند أحمد بن حنبل في القرن الثالث، أو

(٦٣) هو محمد الباقر، خامس الأئمة عند الشيعة.

(٦٤) الحديث الذي رواه المقبري منقطعاً عن أبي هريرة جدير بأن نتوقف عنده لما يترتب عليه من نتائج عملية خطيرة بالنسبة إلى حرية المرأة واستقلاليتها، وهو الحديث القائل على لسان الرسول: «لا يحلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر: تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي مَحْرَم منها» (١٨٣٣). وقد صحح الشيخان هذا الحديث، ولكن بعد أن «وصلاه» ثم تواترت رواياته وتعددت، بحيث لا يبقى أبو هريرة منفرداً به. علماً بأن «أم المؤمنين» عائشة - التي كثيراً ما كذَّبت أبا هريرة - لم تسافر بلا محرم مسيرة يوم وليلة فحسب، بل طوال المسافة من المدينة إلى البصرة لتقود معركة الجمل. والمحرم الوحيد الذي كان يمكن أن يرافقها في تلك السفرة الطويلة هو أخوها محمد بن أبي بكر، ولكنه كان يقاتل في صفوف خصمها، أي علي بن أبي طالب.

المسند الجامع. والواقع أن **العيب الإبستمولوجي** الذي ينخر كل المنظومة الحديثية كما تضخمت في القرن الثالث فصاعداً هو قلب معيار الصحة وإزاحته من المتن إلى السند: فليس الحديث صحيحاً أو ضعيفاً بمتنه، أي بمضمونه، بل هو صحيح أو ضعيف بقوة سنده أو ضعفه، أي بشكل تخريجه. وهذه **الشكلية الخالصة** هي المسؤولة عن كل **اللامعقول** الذي شحنت به المنظومة الحديثية. وحسبنا هنا مثال واحد: «عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان، له ضراط، حتى لا يسمع النداء. فإذا قُضي النداء [= انتهى الأذان] أقبل. حتى إذا ثُوِّب بالصلاة أدبر. حتى إذا قضي التثويب أقبل، حتى يخطر بين المرء ونفسه [= يوسوس له]... حتى لا يدري كم صلَّى»[(٦٥)] (١٥٤).

والحال أن الشيخين لم يترددا في اعتبار هذا الحديث من الصحاح، فرواه البخاري في «كتاب الأذان» ومسلم في «كتاب الصلاة». وكان مستندهما في ذلك ليس المضمون اللامعقول للحديث الذي ما كان لغير أبي هريرة أن يخترعه - أو يُخترع على لسانه - بما عُرف به من هذر، بل سلسلة إسناده التي اعتمدها مالك في معظم مروياته عن أبي هريرة، وهي: «مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة»،

(٦٥) ليس كأبي هريرة من أَكْثَر، أو أُكْثِر عليه، في الرواية عن الشيطان. ولنكتفِ هنا بالإشارة إلى ما أخرج له الشيخان، أي البخاري ومسلم، في **صحيحهما** منسوباً القول فيه إلى الرسول:

- «عن النبي (ص) قال: التثاؤب من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم فليرده ما استطاع، فإنَّ أحدكم إذا تثاءب ضحك منه الشيطان».

- «عن النبي (ص) قال: إذا سمعتم صياح الديكة، فاسألوا الله من فضله، فإنها رأت ملَكاً، وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان، فإنه رأى شيطاناً».

- «عن النبي (ص) أنه صلى صلاة، قال: إن الشيطان عرض لي فشدَّ عليَّ ليقطع الصلاة عليَّ، فأمكنني الله منه، فذعته [= خنقته]، ولقد هممت أن أوثقه إلى سارية [= من سواري المسجد] حتى تصبحوا فتنظروا إليه».

- «سمعت رسول الله (ص) يقول: ما من بني آدم مولود إلا ويمسه الشيطان حين يولد، فيستهل صارخاً من مس الشيطان إياه، غير مريم وابنها».

وقد يكون مباحاً لنا هنا أن نستبق المفهوم الذي سنطوِّره في فصل لاحق عن **العقل التخريجي** لنلاحظ كم ستكون صعبة مهمة هذا العقل في مواجهة أحاديث «شيطانية» كهذه ليقبل بتخريجها على أنها «صحيحة»، أي من قول الرسول بوحي من الله؟

وهي عين السلسلة التي اعتبرها «الإمام البخاري، الذي يُعدُّ كتابه أصحَّ كتب الحديث وأقواها نسبة، أصح الأسانيد»(٦٦).

بيدَ أن هامش الحرية الذي أباحه مالك لنفسه بإرساله أكثر من خُمس ما رواه من الأحاديث كان لا بد أن يُلغى وفقاً لمنطق إغلاق الدوائر الذي تحكَّم بتطور الحضارة العربية الإسلامية طرداً مع تقدم الزمن. أضف إلى ذلك أن الإرسال كان يمثل ثغرة يمكن أن يتسلل منها الشك في صحة الحديث الذي تداخلت دائرته مع الدائرة القرآنية، وكان لا بد من سدِّها عن طريق وصل ما أبقاه مالك مرسلاً من أحاديث **الموطأ**. وهذه المهمة هي التي سيتصدى لها مصنِّفو الصحاح وجامعو السنن في القرن الثالث الهجري، وعلى رأسهم البخاري (١٩٤-٢٥٦هـ)، ولكن كذلك مسلم (٢٠٦-٢٦١هـ)، وأبو داود (٢٠٢-٢٧٥هـ)، وابن ماجة (٢٠٩-٢٧٣هـ)، والترمذي (٢٠٩-٢٧٩هـ)، والنسائي (٢١٥-٣٠٣هـ). وهكذا وصل البخاري في **صحيحه** نحواً من أربعة وأربعين حديثاً أرسلها مالك، بينما تصدى مسلم في **صحيحه** أيضاً لوصل نحو اثنين وثلاثين حديثاً من مراسيل مالك. أما ما فات البخاري ومسلماً وصله من مراسيل مالك، فقد استدركه أصحاب السنن. وهكذا وصل أبو داود - حسب ما أتيح لنا من إحصاء - تسعة أحاديث، والترمذي ثمانية، وابن ماجة سبعة، والنسائي خمسة. وقد تواصلت عملية الوصل امتداداً إلى القرن الخامس الهجري زماناً، وإلى الأندلس مكاناً، حيث تولى ابن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣هـ) وصل ما تبقى من مراسيل مالك. بل إن ابن عبد البر، الذي انطلق من قاعدة مؤداها أن كل «مراسيل **الموطأ** صحاح لا يسوغ لأحد الطعن فيها»،

(٦٦) محمد أبو زهرة، **مالك**، ص٢٢٦. وقوله هذا ترجيع صدى لما كان قاله الزرقاني، وإن يكن هذا الأخير قد قوَّل البخاري الشيء نفسه عن سلسلة إسناد أخرى هي سلسلة «مالك عن نافع عن ابن عمر» (انظر: **شرح الزرقاني لموطأ مالك**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ، ج١، ص١٩). وإذا أخذنا بعين الاعتبار القاعدة التي ستفرض نفسها - كما سنرى - ابتداء من ابن حنبل فصاعداً، والتي تعرِّف الحديث الصحيح بأنه ما صحَّ إسناده، فليس لنا إلا أن نلاحظ أن اللجوء هنا إلى أفعل التفضيل «أصحّ» يعني وجود تفاوت حتى في درجة صحَّة الأحاديث الصحيحة، أي الأحاديث التي يرويها «الثقة» عن «الثقة» مرفوعة إلى النبي، ومنه عن الله، فيكون بعضها على هذا النحو أقل صحة وبعضها الآخر أكثر صحة.

لم يكتفِ بأن يصل كل مرسل ومنقطع، بل أخذ على عاتقه أن يصل حتى «البلاغات»، أي الأحاديث التي نقلها مالك عن الرسول بلا إسناد، أو بإسناد فيه إبهام، مقدماً لها بقوله إنه «بلغه» أن الرسول قال أو فعل. وقد أحصى ابن عبد البر من البلاغات واحداً وستين بلاغاً، وتفنن في إيجاد سلاسل إسناد تامة لها، وإن يكن أربعة منها قد استعصى عليه - باعترافه - أن يجد لها مستنداً[٦٧]. بل ذهب ابن عبد البر إلى أكثر من ذلك، إذ اعتبر أن من البلاغات لا الأحاديث المرفوعة إلى الرسول بدون إسناد فحسب، بل كذلك بعض سنن أهل المدينة التي أمسك مالك نفسه عن القول بأنه «بلغه» أن الرسول قال فيها شيئاً. فمثلاً، كان مالك قد قال في «باب الوصية للوارث»: «السنَّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا تجوز وصية لوارث» (١٤٩٧). والحال أن ابن عبد البر، في مسعى منه إلى المزيد من **الإحكام في الأحكام** على حد تعبير ابن حزم في عنوان كتابه المشهور، رفع تلك السنَّة المدنية إلى رتبة السنَّة النبوية، لا العملية فحسب، بل القولية أصلاً وأساساً، وبادر إلى تسويرها بسلسلة إسناد «متينة»، فقال: «حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا محمد بن بكر حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدثنا إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت أن أبا إمامة قال سمعت رسول الله (ص) يقول: إن الله عز وجل قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث»[٦٨].

وبديهي أنه لا ينبغي على الإطلاق أن يتبادر إلى الذهن أن ابن عبد البر اخترع هذا الحديث وإسناده من عندياته. فالمنظومة الحديثية كانت تطورت بما فيه الكفاية، حتى قبل زمانه وفي غير مكانه، ليجد فيها ضالَّته. وبالفعل، إن المسار التولدي، أو التكويني إذا شئنا، لحديث «لا وصية لوارث»، يشفُّ، بذاته، عن كل تطور المنظومة الحديثية. فهذا الحديث لم يكن له وجود، حتى منتصف القرن الثالث، في **صحيح** البخاري ولا

(٦٧) حتى هذه البلاغات الأربعة التي تعذَّر على ابن عبد البر إيجاد إسناد لها وَجدت في شخص ابن الصلاح في القرن السادس من يصلها في رسالة أفردها لها تحت عنوان: «**وصل البلاغات الأربعة في الموطأ**».

(٦٨) ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، مؤسسة قرطبة، ج٢٤، ص٨٣٨.

في **صحيح** مسلم. وبالإحالة إلى **موطأ** مالك، لم يكن له من نصاب، حتى النصف الثاني من القرن الثاني، سوى السنَّة المدنية التي وجدنا مالكاً يؤكد أنها «ثابتة لا اختلاف فيها». أما في القرن الأول نفسه فلم يكن الحديث عديم الوجود فحسب، بل كان حتى افتراض وجوده يتعارض مع نص قرآني صريح يأمر المؤمنين بالوصية للوارثين: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠). وتملصاً من منطوق هذه الآية كان لا بد أن تتدخل آلية الناسخ والمنسوخ، التي سوف نرى أنها آلية رئيسية من آليات إغلاق الدوائر، لتقول إن آية الوصية تلك منسوخة. وهكذا يقول لنا مصنِّف **الموطأ**: «سمعت مالكاً يقول في هذه الآية إنها منسوخة: قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾، نسخها ما نزل من قسمة الفرائض في كتاب الله عز وجل» (١٤٩٧). ومع أن البخاري سيفرد في **صحيحه** باباً تحت عنوان «لا وصية لوارث»، فإن أكثر ما يستدعي الانتباه في هذا الباب غياب أي حديث عن الرسول يؤكد فيه أنه «لا وصية لوارث». وكل ما هنالك أن البخاري يسوق، تعليلاً لذلك العنوان، حديثاً لابن عباس يؤكد فيه نسخ آية الوصية بقوله: «كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحبَّ». ولكن حتى هذه الرواية الابن - عباسية عن النسخ المزعوم لآية الوصية تجد ما ينقضها نقضاً مباشراً في رواية أخرى يسوقها البخاري في الباب نفسه على لسان طلحة بن مصرف أنه سأل عبد الله بن أوفى: «هل كان النبي (ص) أوصى؟ فقال: لا. فقلت: كيف كُتب على الناس الوصية، أو أمروا بالوصية؟ قال: أوصى بكتاب الله». فإن اعتبر هذا الحديث صحيحاً، كما يفترض في كل حديث رواه البخاري، فواضح من مضمونه أن الاعتقاد السائد لدى الناس إلى يوم وفاة الرسول أنهم أمروا بالوصية عملاً بمنطوق الآية ١٨٠ من سورة البقرة، وأنه إلى حين وفاة الرسول، أو حتى إلى ما بعدها، لم يكن أحد يعتبر أن الحكم القرآني بأن الناس قد «كُتب عليهم الوصية» قد نسخ. والواقع أنه كان لا بد من انتظار تصنيف **سنن** ابن ماجة و**مسند** أحمد بن حنبل و**جامع** الترمذي في النصف

الثاني من القرن الثالث حتى يحتل حديث «لا وصية لوارث» مكانه في المنظومة الحديثية. والحال أنه ينشأ ههنا أيضاً إشكال، بل إشكال خطير. فرواة هذا الحديث جميعهم، على اختلاف اللفظ بين رواياتهم، يؤكدون أن مقولة «لا وصية لوارث» قد وردت على لسان الرسول في خطبة الوداع. والحال أيضاً أن خطبة الوداع هذه كان يفترض فيها أن تكون أكثر ما أُثر عن الرسول ذيوعاً لأنها تحديداً خطبة الوداع ولأنه يُفترض فيها أنها ألقيت على ملأ من الناس على عكس آلاف وآلاف الأحاديث المعزوة إلى الرسول والمروية بالواحد عن الواحد. وباعتبار الشهرة والعمومية المفترضتين لخطبة الوداع جاز لنا أن نتساءل: كيف يمكن أن يكون عموم الناس، بمن فيهم أهل المدينة وعلى رأسهم مالك، قد سهوا عنها ولم يستذكرها أحد منهم سوى عبد الوهاب بن نجدة، أول راوٍ لحديث «لا وصية لوارث» في بحر النصف الثاني من القرن الثالث؟

بل لنمضِ في التنقيب إلى أبعد ذلك، ولو جازفنا بالإطالة. فخطبة الوداع نفسها قد تعددت رواياتها وصيغها، ومقولة «لا وصية لوارث» لم ترد إلا في واحدة منها، هي تلك التي انفرد ابن إسحاق بروايتها في **مغازيه**. والحال أن ابن إسحاق كان معدوداً من قبل مالك بن أنس نفسه - كما سيأتي البيان - «دجالاً من الدجاجلة». وفضلاً عن ذلك، فإن راوية خطبة الوداع في **مغازي** ابن إسحاق هو ليث بن أبي سليم، وهو معدود من «الضعفاء» في مصطلح أهل الحديث، وقد قال أحمد بن حنبل نفسه - على ما عرف به من تهاون في قبول الأحاديث - إنه «مضطرب الحديث». كما أن مسلماً وضعه في مرتبة من «ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان»، وامتنع عن الرواية عنه، وكذلك فعل البخاري من قبله، وإن يكونا أوردا اسمه لمرة واحدة يتيمة على سبيل الاستشهاد الاستلحاقي. ومع ذلك كله - وحتى نعود أدراجنا إلى مالك وما جرى وصله من مرسلاته - لم يجد ابن عبد البر حرجاً في أن يخرج من سنَّة أهل المدينة مقولة عدم جواز الوصية للوارث ليدرجها في عداد «البلاغات» النبوية، وفي أن يتحرى لها بالتالي عن سلسلة إسناد في **سنن** أبي داود كما هو واضح من حضور هذا الأخير في هذه السلسلة.

مرة أخرى نعاود طرح السؤال: إلام نتخلص من هذا كله؟ فكل شيء جرى كما لو أن مراسيل مالك اعتبرت ثغرات في حصن السنة الذي كان لمصنف **الموطأ** دور ريادي غير منكور عليه في تشييده وتعضيد دفاعاته. **والحال أن الثغرات لهي مما لا يطاق في حضارة دائرية متمركزة على نفسها.** ولقد كان مطلوباً سدُّها بأي ثمن. وما كان ذلك ليتمَّ دفعة واحدة، إذ كانت كل ثغرة وكأنما تحجب ثغرة أخرى لا تغدو منظورة إلا متى سُدَّت الأولى. وهكذا امتدت عملية وصل المراسيل المالكية من مصنفي الصحاح إلى مصنفي السنن والجوامع وصولاً إلى **تمهيد** ابن عبد البر الذي أوصل عملية إتقان الأسانيد إلى ذروة سيسعى عبثاً من سيجيئون بعده إلى تخطيها. فدورهم كلُّه لن يتعدى الترقيع وإضافة **استدراكات** كما تشي بذلك عناوين عدد من المصنفات المتأخرة. أما مالك نفسه، الذي كان رائداً في تأسيس المنظومة الحديثية، فقد بدا، من خلال التطور اللاحق الذي سيطرأ على هذه المنظومة ومن خلال التفنن في وصل ما تركه منقطعاً، وكأنه السجَّان الذي أمسى أسير سجنه. **فهامش الحرية الذي تركه لنفسه في مداورة أسانيد الحديث كان لا بد أن يلغى. وبإلغائه تحدَّد المسار النهائي للعقل الفقهي الإسلامي كعقل يحكمه ميل وسْواسي قهري إلى إغلاق الدوائر وسدِّ كل الثغرات التي قد تتأدى إلى قدر من عدم الانضباط في الدوران داخل مدارات المركز.**

الاجتهاد المالكي: دوائر مفتوحة حول النص المركزي

حتى عندما نتحدث عن نص أول، أو نص مؤسِّس كما كان يطيب للراحل خليل عبد الكريم أن يقول[٦٩]، فلا بد أن نلاحظ أن هذا النص لم يكن، في النصف الثاني من القرن الثاني الذي مارس فيه مالك اجتهاده، قد اكتمل تأسيسه بعد[٧٠]. فلئن تكن

(٦٩) خليل عبد الكريم، **النص المؤسِّس ومجتمعه**، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط٢، القاهرة ٢٠٠٢.

(٧٠) لا يجوز أن يغيب عن الوعي أن النص **المؤسِّس** كان هو نفسه نصاً **مؤسَّساً**. وهذا التأسيس للنص المؤسِّس ما زال إلى اليوم أسير اللاشعور المعرفي، ولم يوضع قيد مساءلة وإعادة بناء لمراحله المتدرجة إلا في بعض الدراسات الاستشراقية، وفي مقدمتها طبعاً **تاريخ القرآن** لنولدكه.

مَصْحَفَة القرآن قد أخذت يومئذ شكلها النهائي، فإن المنظومة الحديثية بالمقابل سيتأخر تكوينها إلى القرن الثالث مع ظهور كتب الصحاح والسنن والجوامع. بل نستطيع أن نقول إن النص المالكي نفسه لم يكن قد أخذ طريقه إلى النور. فمالك لم يكتب ولم يدوِّن، بل كان يكتفي بأن «يقول» و«يروي». ولن تأخذ أقواله ومروياته طريقها إلى التأسيس النصي إلا على يد تلامذة تلامذته في القرن الثالث الهجري، وفي مقدمتهم يحيى الليثي مدوِّن **الموطأ**، وسحنون مدوِّن **المدوَّنة**.

ولكن بصرف النظر عن مسألة التدوين، لنا أن نلاحظ أن النص الذي اتخذه مالك مركزاً لدائرة اجتهاده ليس هو النص كما سيستقر في الأذهان ابتداءً من القرن الثالث الهجري. فمنذ الشافعي، كما سنرى، غدا النص المؤسِّس محصوراً بقطبين لا ثالث لهما: القرآن والحديث، أو بلغة الشافعي نفسه: الكتاب والسنَّة. ولا شك في أن هذين القطبين حاضران حضوراً مركزياً في الاجتهاد المالكي، ولكنه ليس حضوراً حصرياً. فالنص المؤسِّس لدى مالك ليس ثنائي القطب، بل رباعي الأقطاب: من جهة أولى الكتاب والسنَّة بكل تأكيد، ولكن كذلك، وبقدر لا يقل من التأكيد، قولُ الصحابة والتابعين وعملُ أهل المدينة. ورباعية الأقطاب هذه هي التي أتاحت للاجتهاد المالكي هامشاً أكبر نسبياً في الحِراك والتأويل والاستنباط، وهو عينه الهامش الذي سيوظِّف الشافعي كل عبقريته كما سنرى ليقلِّصه ويسده، وليحصر النص المؤسِّس في قطبية ثنائية قرآنية - حديثية لن تلبث بدورها أن تتقلص، أو تكاد، إلى قطبية أحادية طرداً مع انتصار أهل الحديث وتقديمهم المرجعية السنِّية على المرجعية القرآنية كما سنرى في الفصول اللاحقة. وهذا التسارع في سيرورة إغلاق الدوائر في الحضارة العربية الإسلامية بدءاً من الشافعي في مطلع القرن الثالث هو ما يملي علينا التوقف ملياً عند فسحة الحرية التي أباحها لنفسه الاجتهاد المالكي في تعاطيه مع المرجعيات الأربع التي كانت لا تزال معمولاً بها في الربع الأخير من القرن الثاني الهجري.

١- الكتاب

فمع أن درجة تقيُّد مصنف **الموطأ** بالنص القرآني مطلقة أو تقارب أن تكون كذلك، فإنه لا يعسر على المنقِّب أن يهتدي إلى ثغرات من الحرية في المقاربة المالكية لنص القرآن كما لأحكامه.

فعلى صعيد النص أولاً، يتضمن **الموطأ** قراءات قرآنية لم يعد معمولاً بها في المصحف المعتمد اليوم بالإجماع. ومن ذلك قراءة منسوبة إلى عمر بن الخطاب: «حدثني يحيى عن مالك أنه سأل ابن شهاب عن قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾[٧١]، فقال ابن شهاب: كان عمر يقرؤها: «إذا نودي للصلاة في يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله» (٢٤٠).

ومن ذلك أيضاً قراءة منسوبة إلى أبيّ بن كعب: «عن مالك عن حميد بن قيس المكي أنه أخبره قال: كنت مع مجاهد وهو يطوف بالبيت، فجاءه إنسان فسأله عن صيام أيام الكفارة أمتتابعات أم يقطعها؟ قال حميد: فقلت له: نعم، يقطعها إن شاء، قال مجاهد: لا يقطعها فإنها في قراءة أبي بن كعب ثلاثة أيام متتابعات»[٧٢] (٦٨١).

ومعلوم أن باب القراءات بقي مفتوحاً إلى أن فرض نفسه بصورة نهائية المصحفُ الحالي بقراءته الأحادية التي هي قراءة حفص عن عاصم الكوفي، وهي القراءة التي عمَّمها استدخال المطبعة إلى الفضاء العثماني - العربي في مطلع عصر النهضة[٧٣].

(٧١) سورة الجمعة، الآية ٩.

(٧٢) الإشارة هنا إلى الآية ٨٩ من سورة المائدة، وقد جاء فيها في التخيير في الكفّارة عن الإيمان: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ﴾. ولم تنص آية المصحف العثماني على أنها «متتابعات».

(٧٣) لا يغيب عنا أن تصفية القراءات والأيلولة إلى قراءة قرآنية أحادية لم تتمَّا بطريق الانتخاب الطبيعي دوماً، بل كذلك بطريق الانتخاب الاصطناعي، أي قسراً. ويحضرنا هنا مثال عمرو بن العلاء الذي استتيب على قراءته المخالفة بعض المخالفة لما استقر عليه المصحف العثماني في زمانه، فآثر أن يتركها على أن يضرب عنقه.

ولكن علاوة على ما يتضمنه **الموطأ** من قراءات لم يعد معمولاً بها في العصر الحديث، ثمة إشارات فيه إلى آيات منسوخة حتى من المصحف العثماني كما كان متداولاً في عصر مالك. فمالك يسوق على لسان أُمَّي المؤمنين عائشة وحفصة رواية شبه متطابقة تشير إلى أن الآية ٢٣٨ من سورة البقرة كانت تتضمن «صلاة العصر» التي نسخت من المصحف العثماني. فـ «عن أبي يوسف مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال: أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، ثم قالت: إذا بلغتَ هذه الآية فآذنِّي [= أعلمني]: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلهِ قَانِتِينَ﴾. فلما بلغْتُها آذَنْتُها، فأملت عليَّ: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين». قالت عائشة: سمعتها من رسول الله»[(٧٤)] (٣١٥).

وقد كانت تقدمت بنا الإشارة إلى ما روته عائشة من أنه «كان في ما أنزل من القرآن «عشر رضعات معلومات يحرِّمن»، ثم نسخن بـ «خمس معلومات»، فتوفي رسول الله وهو في ما يُقرأ من القرآن» (١٢٩٣). وبما أن المصحف العثماني ليس فيه نص على «عشر معلومات» ولا على «خمس معلومات»، فقد ذهب المتأولون إلى أنه من الجائز أن تكون نسخت بعد أن نزلت. وهكذا قال أبو موسى الأشعري عن هذه الآية إنها «نزلت ثم رُفعت». أما السيوطي فقد أدرجها في باب «ما نسخ تلاوته وحكمه». ولكن مثل هذا التعليل يصطدم بكون الخبر المنقول عن عائشة - والمصحح في **الصحيحين** وفي **السنن** - قد نص على أن الآية كانت «في ما يُقرأ من القرآن» حين توفي الرسول. فكيف يكون نسخ للتلاوة بعد وفاة الرسول؟[(٧٥)]

(٧٤) معلوم أن رواية عائشة هذه مصححة في **الصحيحين** وفي **سنن** الترمذي والنسائي وأبي داود وفي **مسند** أحمد.

(٧٥) في **سنن** ابن ماجة رواية على لسان عائشة تقول فيها عما نزل في عدد الرضعات، لا إنه نسخ، بل نزل «ثم سقط». وفي رواية أخرى انفرد بها ابن ماجة أن عائشة قالت إن الآية «كانت في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها».

ولكن الآية الأشهر التي انفرد مالك بروايتها، والتي لم يرد نصها في المصحف العثماني، ولا حتى في كتب الصحاح والسنن(٧٦)، هي آية الرجم: «حدثني مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه سمعه يقول: لما صدر عمر بن الخطاب من منى... قدم المدينة فخطب في الناس فقال: أيها الناس قد سُنَّت لكم السنن وفُرضت لكم الفرائض، وتُركتم على الواضحة... إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، أن يقول قائل لا نجدنَّ حدَّين في كتاب الله(٧٧)، فقد رجم رسول الله ورجمنا، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله تعالى لكتبتها «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة»، فإنَّا قد قرأناها... قال سعيد: فما انسلخ ذو الحجة حتى قُتل عمر، رحمه الله»(٧٨) (١٥٦٠).

(٧٦) خلا **مسند** أحمد، وابن ماجة الذي يأخذ عنه، بإسناد مختلف.

(٧٧) موضع اعتراض المعترضين هنا هو أن حدَّ الزنا كما ورد في الآية الثانية من سورة النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾، وليس في القرآن حدَّان في جرم ذنب واحد، وإن تعددت الحدود، كما في آية المحاربة (المائدة: ٣٣)، فواحد منها بالتخيير.

(٧٨) إن هذه الآية، المعمول بها إلى اليوم في عدة أقطار عربية وإسلامية، والمخالفة للنص والحكم القرآنيين بخصوص عقوبة الزنا (النور: ٢)، لا تصمد للنقد حتى على ضوء قراءة داخلية محضٍ. فلو كان عمر خطب خطبته تلك في عموم الناس قبيل موته، فكيف لم تشتهر بينهم وكيف لم يستذكرها الفريق الذي كُلِّف بتدوين القرآن في عهد عثمان ولم يدرج بالتالي آية الرجم في المصحف؟ ثم إنه ما دام القرآن لم يكن قد جُمع ودُوِّن بعد في عهد عمر، فما الداعي لأن يتخوف عمر من أن يقول الناس إنه زاد فيه؟ وعلى أي حال، لو كان الرجم كعقوبة على الزنا بدل الجلد ممارسة دارجة من زمن الرسول إلى نهاية عهد عمر، فما كانت حاجة هذا الأخير إلى أن يستحضرها ويستحضر النص عليها إلى أذهان الناس قبيل مقتله فيخاطبهم ويذكِّرهم بها كما لو أنهم نسوها؟ والواقع أن الحاجة إلى مثل ذلك الاستحضار ما كانت لتفرض نفسها إلا بعد تدوين المصحف العثماني وثبات خلوِّه من عقوبة الرجم. ولكن الاصطناع اللاحق لآية الرجم أثار بدوره إشكالاً خطيراً من منظور لاهوت القرآن وتماميته النصية. فمعلوم أن أهل التفسير افترضوا وجود ضمانة إلهية مطلقة لنص القرآن من التحريف ومن التغيير بالنقص أو الزيادة بدلالة الآية التاسعة من سورة الحجر: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. والحال أن هذه التمامية قد يضعها موضع استفهام تأكيد عمر بأن آية الرجم كانت مما يقرأ في القرآن ولكن نسيها الناس، وكذلك تعليل عائشة لهذا النسيان بقصة الداجن الذي أكل الآية. ومن هنا كان لا بد أن يتدخل العقل المعقلِن - أو التخريجي بلغة أكثر قاموسية - ليسدَّ هذه الثغرة. وهكذا أفرد أهل الاختصاص في علم الناسخ والمنسوخ فصلاً على حدة ليدرجوا فيه الآية المنسية سمُّوه عموماً «باب ما نسخت تلاوته وبقي حكمه». فذهب ابن سلامة - ومن بعده ابن حزم - مثلاً إلى القول إن الآية «مما نسخ خطُّه وبقي حكمه». وقال ابن المنادي إنها «مما رُفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب». بل إن السيوطي قال إن له في أمرها «نكتة حسنة» وهي أن «عدم اشتهار تلاوتها» و«عدم كتابتها في المصحف» إنما «سببه التخفيف على الأمة، وإن كان حكمها باقياً لأنه أثقل الأحكام وأشدها وأغلظ الحدود» (**الإتقان في علوم القرآن**، المادة ٤١٣٩). ولكن «نكتة» السيوطي=

هنا لا بد أن نلاحظ أن هذا الانزياح الإرادي من جانب مالك من نص مثبت في المصحف إلى نص غير مثبت فيه ليس هدفه تخفيف الحكم المستخلص منه، بل على العكس تشديده. فمالك، رغم ابتداعه مبدأ المصالح المرسلة، كان في الواقع من المتشددين، لا من المتخففين، في استنباط الأحكام. وإنما بسائق هذا التشدد - الذي كان يقوم له مقام الطبع على ما يبدو(٧٩) - أباح مالك لنفسه أن يمارس هامشه من الحرية في مقاربة النص المؤسِّس واستنباط الأحكام منه. ولا عجب أن يكون «باب الرجم» واحداً من أطول أبواب **المدونة**. فلئن اكتفى مالك في **الموطأ** بسوق أحاديث وآثار عن الرسول وعن الخليفتين عمر وعثمان تثبت ممارستهم الرجم، فقد أفتى في عشرات من المسائل في **المدونة** بوجوب الرجم في المرأة الزانية إذا كانت ثيِّباً، وفي الرجل الزاني إذا كان محصناً، وفي اللائط إذا أحصن أو لم يحصن(٨٠). وقد تنبَّه القاضي عياض نفسه إلى ميل مالك هذا إلى التشدد فأفرد في **ترتيب المدارك** باباً على حدة جعل عنوانه: «باب شدة مالك في إقامة حدود الله تعالى». وفي هذا الباب ساق اجتهاداً لإمام المذاهب خالف فيه بقية أئمة المذاهب الفقهية الأخرى في قولهم بوجوب منح وليِّ القتيل حق العفو عن قاتله عملاً بمقتضى الآية ١٧٨ من سورة البقرة:

=تنقلب في هذه الحال عليه: إذ لو كانت كلمة الرجم بحد ذاتها مؤذية للأذن إلى درجة أوجبت نسخ تلاوتها، فكم سيكون مؤذياً للعين مشهد تفعيلها على أرض الواقع!

(٧٩) قد نستطيع هنا أن نعمِّم فنقول إن الطبع الفقهي هو عموماً - بل إبستمولوجياً إن جاز التعبير - طبع متشدد، ربما خلا الفقه الحنفي في طوره الأول على الأقل.

(٨٠) يعود تشدد مالك في تطبيق حكم الرجم إلى أن فقهه، كما الفقه الإسلامي كله بوجه عام، غائب عنه مفهوم الحب، رغم أن الحضارة العربية الإسلامية قد تميزت عن العديد من الحضارات القديمة بتثمينها العالي للحب ولمفهوم الحب من خلال شعراء العشق، ناهيك عن العشق الإلهي كما روَّج له المتصوفة. وحسبنا على ما نقول الشاهد التالي: ففي «كتاب الحدود»، وفي الباب المتعلق منه بالرجم، يسوق مالك على لسان عبد الله بن عمر قصة أمر النبي برجم يهوديَّين، رجل وامرأة، ضُبطا في حالة الزنا. وقد حضر عبد الله بن عمر نفسه، طبقاً للرواية، مشهد الرجم فأنهى روايته بالقول: «فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة». والحال أن علامة الحب الأخيرة هذه في ذلك المشهد المفجع لم يرَ فيها مالك جانبها الإنساني المؤسي، بل استخلص منها محض قرينة فقهية على عدم الحفر في حال الرجم. فعلى لسانه يروي مصنف **المدونة**: «سئل مالك: هل يحفر للمرجوم؟ فقال ما سمعت من أحد ممن مضى يحدُّ فيه حداً أنه يُحفر أو لا يُحفر له، وما يدلُّك على ذلك الحديثُ [أي حديث عبد الله بن عمر] قال: «فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة»، فلو كان في حفرة ما حنى عليها ولا أطاق ذلك».

«قال عبد الجبار بن عمر: حضرت مالكاً وقد أحضره الوالي في جماعة من أهل العلم، فسألهم عن رجل عدا على أخيه حتى إذا أدركه دفعه في بئر وأخذ رداءه، وأبوا الغلامين حاضران، فقال جماعة من أهل العلم: الخيار للأبوين في العفو أو في القصاص: فقال مالك: أرى أن تضرب عنقه الساعة. فقال الأبوان: أَيُقتل ابن بالأمس ونفجع في الآخر اليوم؟ نحن أولياء الدم وقد عفونا. فقال الوالي: يا أبا عبد الله [= مالكاً]: ليس ثَمَّ طالِبٌ غيرهما، وقد عفَوَا. فقال مالك: والله الذي لا إله إلا هو لا تكلمتُ في العلم أبداً أو تضرب عنقه... فلما رأى الوالي عزمه على السكوت قدَّم الغلام فضرب عنقه»[81].

وهكذا يكون مالك قد امتنع أولاً أن يأخذ في اعتباره الاجتهاد الإجماعي لسائر أهل العلم الحاضرين - وجميعهم من أهل المدينة الذي يرفع مالك نفسه عملهم كما سنرى إلى رتبة الأصل التشريعي. وامتنع ثانياً عن أن يأخذ في اعتباره كون وليَّي دم الابن القتيل - وهما الأب والأم - قد طالبا بالعفو عن الابن القاتل حتى لا يخسرا في يوم واحد ابنيهما جميعاً. وامتنع ثالثاً عن الأخذ في اعتباره أن القاتل والقتيل غلامان أخَوَان، ولا مجال لأن تكون بينهما حرابة ولا سيما على «رداء»[82].

ولكنه يكون قد امتنع رابعاً وأخيراً - وهي النقطة التي تعنينا في الصدد الذي نحن فيه - عن التقيُّد بمضمون الآية ١٧٨ من سورة البقرة، وهي الآية التي على أساسها

(٨١) ترتيب المدارك، ج٢، ص٥٨-٥٩.

(٨٢) لعل ما أسميناه بـ «الطبع الفقهي» المتشدد بطبيعته يتجلى هنا في موقف القاضي عياض نفسه: فهو لم يبدُ معنياً على الإطلاق بمشاعر الأبوين المفجوعين بالولدين، ولا صوَّر الجمهور الذي حضر ذلك المشهد التراجيدي قد خالجه شيء من ازدواجية المشاعر التي لا بد أن تنتاب - كما في المسرح اليوناني - كل جمهور يحضر عيانياً عرضاً دراميًا يتصارع فيه منطق العقل ومنطق القلب، القانون المجرد والعاطفة الإنسانية المشخَّصة، أو حق الله وحق الإنسان كما في الشرع الإسلامي نفسه، وإنما كان كل شأن أولئك الناس الذين حضروا ذلك المشهد الحيّ - لا المعاد بناؤه مسرحياً - وسمعوا ما سمعوه من مرافعات متضادَّة وعاينوا ما عاينوه من تنفيذ للحكم بضرب عنق الغلام القاتل على مرأى مباشر من الأبوين المفجوعين بالفجيعتين المتواليتين في يوم واحد، كان كل شأنهم أنهم انصرفوا و«قد طابت نفوسهم» كما يقول القاضي عياض لأنهم رأوا مالكاً «برَّ في يمينه إذ كان يُعلم أنه لا يحنث»، واطمأنوا بالتالي إلى أنه لن ينقطع عن الإفتاء.

أقام الفقه الجنائي الإسلامي مبدأ حق وليِّ الدم في الخيار بين القصاص والعفو عن سافك هذا الدم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾(٨٣).

٢- الحديث(٨٤)

لا شك أن مالكاً هو، من وجهة النظر الإحصائية الخالصة، حديثيٌّ أكثر من قرآني. فعدد الآيات القرآنية التي استدل بها في **الموطأ** لا يتعدى المئة، على حين أن عدد الأحاديث التي رواها كمرجعيات - ومنها ما انفرد بروايته - قد ناهز الخمسمئة كما تقدمت الإشارة. بل تشير بعض الروايات إلى أنه كان ضمَّن **الموطأ** أضعاف أضعاف ذلك العدد، ولكنه آثر أن يقلِّصها أضعافاً أيضاً. هكذا قال ابن عتيق الزبيري: «وضع مالك **الموطأ** على نحو عشرة آلاف حديث، فلم يزل ينظر فيه كل سنة ويسقط منه حتى بقي هذا، ولو بقي قليلاً لأسقطه كله». كما قال سليمان بن بلال: «لقد وضع مالك **الموطأ** وفيه أربعة آلاف حديث، فمات وهي ألف حديث ونيف يلخصها عاماً بعد عام بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين»(٨٥). ويبدو أن شهرته في الرواية سبقت شهرته في الإفتاء حتى قيل على لسان علي المديني وآخرين: «مالك أمير المؤمنين في الحديث»(٨٦).

ولكن لئن كان مالك واحداً من المؤسسين المبكرين للمنظومة الحديثية، فأكثر ما يلفت النظر أنه - بعكس المتأخرين - لم يكن أسيراً لها. ولا نعني بذلك أنه كان يتشدد

(٨٣) وهذه آية تجد توثيقاً لها في الآية ٤٥ من سورة المائدة وإن تكن الإحالة فيها إلى حكم الله في التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾.

(٨٤) لن نستخدم هنا تعبير «السنَّة» لسبب سيتضح حالاً.

(٨٥) **ترتيب المدارك**، ج٢، ص٧٣.

(٨٦) نفسه، ج١، ص٤٥.

في شروط الرواية ويردُّ من الأحاديث أكثر مما يقبل، ولا سيما إن جاءت من أهل العراق كما رأينا. إذ إنه، من وجهة النظر هذه، أخلَّ هو نفسه بهذه الشروط من خلال إكثاره - كما رأينا أيضاً - من الرواية المرسلة والمنقطعة. وإنما انعتاقه النسبي من إسار المنظومة الحديثية التي كانت قيد تكوين تمثّل في مدى التزامه بحجّيتها. فمالك لم يكن يرى حرجاً في الفتوى بخلاف ما قد يجيء به الحديث، وهذا عن علم وليس عن جهل، ولسان حاله في ذلك لسان تلميذه المباشر ابن الماجشون الذي حين سئل: «لمَ رويتم الحديث ثم تركتموه؟ قال: ليُعلَم أنّا على علم تركناه»[٨٧].

وقد كان تقدمت بنا الإشارة إلى بعض الأحاديث التي أبى مالك العمل بموجبها. ولكن أشهر حديث أفتى مالك بخلافه هو حديث الإفطار في رمضان بالسهو والنسيان. فقد قال مالك: «من أكل أو شرب في رمضان ساهياً أو ناسياً، أو ما كان من صيام واجب عليه، أن عليه قضاء يوم مكانه» (٦٨٠). والحال أن الرسول، طبقاً لحديث متواتر أثبتته كتب الصحاح والجوامع والسنن كلها بلا استثناء، كان أعفى الصائم من صيام يوم إضافي إذا أكل أو شرب سهواً أو نسياناً؛ وقد جاء فيه أن «من أكل أو شرب ناسياً فإنما أطعمه الله وسقاه». وفي سنن الترمذي إضافة: «فلا يفطر، إنما هو رزق رزقه الله».

هل لنا إذاً أن نتحدث عن فرط جرأة من جانب مالك إزاء النص؟ بديهي أن لا، وإلا وقعنا في مغالطة إبستمولوجية. فمالك كان ينتمي إلى النظام المعرفي لعصره ولحضارته، وما كان له أن يخرج عليه - إن خرج - إلا في هوامشه. وفي زمن مالك ما كانت المنظومة الحديثية - التي كانت قيد تضخم متسارع - قد استقرت بعد. ويبدو - كما سنثبت للحال - أنها ما كانت احتوت في زمن مالك على الحديث النبوي المعني. ولهذا، لئن بدا مالك، بمصادمته هذا الحديث مصادمة مباشرة، جريئاً إلى أبعد مما تسمح به حرية الهامش، فلا بد أن نضيف للحال أنها جرأة **بَعدية، لا قبْلية**. فمالك عندما أفتى

(٨٧) ترتيب المدارك، ج١، ص٤٥.

بوجوب صيام يوم بديل إنما كان يجتهد، لا أكثر، في ظل غياب للنص في الموضوع. ولكن اجتهاده هذا تحوَّل إلى اجتراء على النص النبوي عندما جرى - بعد وفاته - إدراج هذا النص في المنظومة الحديثية. ودليلنا على ذلك أن جميع من كان لهم السبق إلى رواية هذا الحديث إنما كانوا ممن عاش ومات بعد مالك.

وحسبنا هنا أن نعود إلى راويَي الحديث في **الصحيحين**. فأوَّل من روى الحديث في **صحيح** البخاري هو أبو عبد الرحمن عبد الله عبدان. والحال أن هذا «الحافظ» توفي بعد مالك بأكثر من أربعين سنة، وتحديداً في عام ٢٢١هـ. كذلك فإن أول من روى الحديث في **صحيح** مسلم هو عمرو بن محمد الناقد. والحال أيضاً أن وفاة هذا «الحافظ» كانت عام ٢٣٢هـ، أي بعد أكثر من خمسين سنة من وفاة مالك(٨٨).

ولهذا، وحتى لا نضع مالكاً خارج مداره الإبستمولوجي ونغالي في مدى هامش الحرية الذي أباحه لنفسه في تعاطيه مع النصوص، لا بد أن تكون الإحالة إلى النصوص التي كانت متاحة في حياته، لا إلى النصوص التي سترى النور بعد وفاته. وهذه ضرورة منهجية تفرض نفسها بمزيد من القوة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار قانون التضخم المتسارع الذي حكم توالد النصوص الحديثية بُعيد وفاة مالك في إطار الصراع الإيديولوجي والسياسي بين أهل الحديث والمعتزلة، ولا سيما بعد الانقلاب المتوكلي الذي غلَّب كفة الأوائل على الثانين وفتح باب التاريخ على مصراعيه أمام تطور صناعة الحديث وازدهار تجارته على نحو لن يعرف الكساد ولا الأفول إلى مطالع عصر النهضة(٨٩).

(٨٨) قد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أنه إذا كان مسلم لم يورد في **صحيحه** سوى ١٣ حديثاً منقولاً على لسان عمرو ابن محمد الناقد، فإن البخاري أورد بالمقابل ١٦٨ حديثاً على لسان عبدان. وهي جميعها عُدَّت «صحيحة» مع أنه لم يسبق أن ورد لها ذكر قبلهما، أي طيلة القرنين الأول والثاني للهجرة على أقل تقدير.

(٨٩) قد تجدر الإشارة إلى أن أحد أصحاب مالك، وهو القاضي عياض، هو من المبكرين الذين تنبهوا لظاهرة تضخم الحديث والكذب على الرسول، فقال - كما يروي عنه النووي في شرح **صحيح** مسلم: «الكاذبون ضربان: أحدهما ضرب عرفوا بالكذب في حديث رسول الله وهم أنواع، منهم من يضع عليه ما لم يقله أصلاً إما ترفعاً واستخفافاً كالزنادقة وأشباههم ممن لم يرجُ للدنيا وقاراً، وإما حسبةً بزعمهم وتديناً كجهلة المتعبدين الذين وضعوا الأحاديث في الفضائل والرغائب، وإما إغراباً وسمعة كفسق المحدثين، وإما تعصباً واحتجاجاً كدعاة المبتدعة ومتعصبي المذاهب، وإما اتباعاً=

على أي حال، قد يكون ثمة مجال للافتراض بأن حديث إفطار الصائم في رمضان سهواً ما اخترع على لسان عبدان وعمرو الناقد إلا بهدف النيل من مالك في سياق الاصطراع ما بين المذاهب الفقهية أو التسفيه بأهل الرأي والانتصار لأهل الحديث. وقد يكون عصفوران أصيبا بحجر: فمع تثبيت حديث عبدان وعمرو الناقد، بدا من جهة أولى وكأن إمام المذهب المالكي يخالف حديثاً مصحَّحاً عن الرسول، وثبت من جهة ثانية خطورة حال من يجتهد برأيه صنيعَ مالك حين «رأى» أن على المفطر سهواً «قضاء يوم مكانه». **فليس مع النص رأي، بل ليس بدون نص رأي.** وليس من قبيل الصدفة أن يكون إمام «اللارأيين» - أي أحمد بن حنبل كما سيأتي البيان - قد كال المديح لراويَي الحديث كليهما. فعن أولهما قال - أو قيل إنه قال -: «كان عمرو الناقد يتحرى الصدق»، وعن ثانيهما: «ما بقي إلا الرحلة إلى عبدان بخراسان»[(٩٠)].

٣- فتوى الصحابة

قد يكون واحد من أوسع الهوامش التي تركها مالك لنفسه مفتوحة اعتماده أقضية الصحابة وفتاويهم وأحكامهم أصلاً تشريعياً، لا يتقدم بطبيعة الحال على الكتاب والحديث، ولكنه يتممهما ويسدُّ بعض مسدِّهما في حال سكوتهما، أو في حال احتياجهما إلى تأويل واستنباط للأحكام منهما تخصيصاً لعمومهما أو تعميماً لخصوصهما.

ولا شك أن الأخذ بقول الصحابي ليس هو بحد ذاته ما يميز المذهب؛ فأئمة المذاهب الأخرى كانوا يأخذون به أيضاً، ولو بتفاوت في الدرجة. ولكن ما ميَّز الاجتهاد المالكي أنه جعل منه أصلاً قائماً بذاته، وهذا إلى حد تقديمه في المرجعية على خبر الآحاد،

=لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه وطلب العذر لهم فيما أتوه. ومنهم من لا يضع متن الحديث ولكن ربما وضع للمتن الضعيف إسناداً صحيحاً مشهوراً، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها، ومنهم من يكذب فيدعي سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلقَ، ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم وحِكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبي» (نقلاً عن الشيخ محمد الخضري، **تاريخ التشريع الإسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ص٩١-٩٢).

(٩٠) كان عبدان، الذي أكثر البخاري من الرواية عنه، من موالي مرو، وقد تولى قضاء الجوزقان بخراسان، وجمع ثروة حتى أنه تصدق مرة دفعة واحدة بـ «ألف ألف درهم».

وهو ما سيلومه عليه الشافعي لوماً شديداً في **كتاب اختلاف مالك** كما سيأتي البيان، متهماً إياه بأنه يردُّ الأصل بالفرع، والأقوى بالأضعف.

وحسبنا مثال واحد. ففي «باب الطيب في الحج» روى مالك عن عائشة، زوج النبي، أنها قالت: «كنت أطيِّب رسول الله لإحرامه قبل أن يحرم، ولحِلِّه قبل أن يطوف بالبيت» (٧٢٧). ولكن رغم أن مالكاً افتتح بنفسه الباب بحديث عائشة، فإنه لم يأخذ به، وأعلن عن كراهته للتطيب في الحج استناداً إلى أثرين منقولين عن كبير الصحابيين الذي كانه عمر بن الخطاب أمر فيهما بالغسل من الطيب عند الحج(٩١).

والواقع أن حضور **المرجعية الصحابية** في مسائل **الموطأ** لا يقلُّ كثافة عن حضور **المرجعية النبوية**. فقد رأينا أن مالكاً استدل في موطئه بنحو من خمسمئة حديث نبوي، ولكنه استدل بمثل هذا العدد - أو أكثر - من أقضية الصحابة وأعمالهم، وفي مقدمتهم عبد الله بن عمر الذي أحال إليه مئات المرات.

بل أكثر من ذلك: فقد استلحق مالك الصحابيين بالتابعين، فاستدل بفتاوى عمر ابن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وزيد بن أسلم والقاسم بن محمد وابن شهاب وسالم ابن عبد الله بن عمر ونافع مولى عبد الله بن عمر، وبأقضيتهم، استدلاله بفتاوى عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وأنس بن مالك وعبد الله بن عباس وأبي هريرة وبأقضيتهم.

ولا شك أن باب النقاش يبقى مفتوحاً حول مدى حجِّية الصحابيين والتابعين لدى مالك بالمقارنة مع حجِّية الكتاب والحديث. ولكن باستثناء تقديم الأحاديث النبوية - ونادراً الآيات القرآنية - عند افتتاح مالك لمسائله، فإنه ما كان يلجأ إلى أفعل التفضيل:

(٩١) المنهيُّ عن التطيب في أحد هذين الأثرين ليس أحداً آخر سوى معاوية بن أبي سفيان. ومع أنه احتج بأن أخته وزوج الرسول أم حبيبة هي التي طيَّبته، فقد أمره عمر بالرجوع من حيث أتى ليغتسل من الطيب. وقد يكون من المفيد هنا أن نلاحظ أن مالكاً لم يكتف بالانتصار لرأي عمر ضداً على خبر الآحاد المروي عن الرسول، بل انتصر لرأيه أيضاً ضد صحابيتين أخريين هما، فضلاً عن ذلك، من أمهات المؤمنين. ترى أنبيح لأنفسنا هنا أن نتكلم عن نزعة «ذكورية» لدى مالك؟ ولكن هل كان لمالك ألا يكون «ذكورياً» في مجتمع أبوي نموذجي كالمجتمع الذي كانته المدينة في زمنه قَبلاً وبَعداً؟

فهو يورد قول الصحابي أو التابعي إلى جانب قول الرسول بدون الجهر بمفاضلة. وهذا الرفع للجميع إلى مستوى **الأصل التشريعي** هو ما سيعرِّضه لملامة الشافعي. ولكن هذا الإصرار على إبقاء الدائرة الصحابية والتابعية مفتوحة هو ما يجعلنا نموضع مصنِّف **الموطأ** - رغم ما عُرف عنه من تشدُّد في تطبيق أحكام النصوص - في مرحلة ما قبل إغلاق الدوائر التي سيدشِّنها الشافعي والتي سيوصدها يشكل نهائي فقهاء «أهل السنَّة والجماعة» في القرون المتأخرة.

٤- عمل أهل المدينة

دائرة أخرى انفرد مالك بفتحها، وأصرَّ تلامذته من بعده على إبقائها مفتوحة ولو جزئياً، هي دائرة عمل أهل المدينة، أو «سنَّتهم» كما قد يجوز القول. وأول ما يلفت الانتباه من هذا المنظور أن مالكاً وجد نفسه مضطراً، على غير مألوف عادته في السكوت النظري عن الأصول التي ينطلق منها في اجتهاده، إلى تبرير اعتماده عمل أهل المدينة مصدراً رابعاً للتشريع بالإضافة إلى الكتاب والحديث وفتاوى الصحابة والتابعين.

وبالفعل، وكما تقدمت الإشارة غير مرة، لم يكن مالك من أهل التنظير وصوغ المفاهيم. وأنَّى له ذلك أصلاً وهو الذي حصر اجتهاده كله بالجزئيات دون الكليات؟ ثم إن الجهاز المفاهيمي نفسه لم يكن تطور بعد في زمانه ومكانه(٩٢). ومع ذلك فإننا نحوز نصاً يتيماً، حفظه لنا القاضي عياض في **ترتيب المدارك**، مارس فيه مالك ضرباً من التأصيل النظري. فقد كانت دارت بينه وبين الليث بن سعد مكاتبات، ويبدو أن من أخذ المبادرة إليها هو هذا الأخير(٩٣). فقد بعث من مصر إلى مالك ببعض كتبه طالباً منه إبداء

(٩٢) التأكيد هنا على المكان - وليس على الزمان وحده - ضروري. إذ لن نكون إلا مخطئين لو توهمنا أن الزمان الإبستمولوجي كان واحداً في المدينة في عزلتها الصحراوية وفي الشام أو البصرة - أو لاحقاً بغداد - التي كانت، بكل ما في الكلمة من معنى، في مفترق، أو بالأحرى في ملتقى طرق الحضارات والثقافات وحتى اللغات.

(٩٣) الليث بن سعد (٩٤-١٧٥هـ): فقيه ومحدث من الموالي من أصل فارسي، أخذ بعض «العلم» من المدينة ومن مالك شخصياً، وكانت له معه مراسلات، بل يقال إنه أمدَّه بمعونات مالية. وقد اشتهر أمره في مصر حتى لقِّب بعالم الديار المصرية. وقد حفظ لنا نص رسالته إلى مالك أبو يعقوب الفسوي في كتابه: **التاريخ والمعرفة** (وليس ابن قيم الجوزية، كما=

رأيه فيها وتقييمها. ويتضح من رسالة مالك الجوابية أنه اطلع بالفعل على تلك الكتب[٩٤] وكانت له عليها ملاحظات، أولها وأهمها أن الليث بن سعد يفتي فيها في مصر بغير ما يفتي به أهل المدينة. هكذا يقول مالك في مقدمة رسالته: «اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة، مخالفة لما عليه الناس عندنا، وببلدنا الذي نحن فيه. وأنت، في أمانتك وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاء منك، حقيق بأن تخاف على نفسك وتتبع ما نرجو النجاة باتباعه». ورغم ما في الرسالة من ظاهر التهذيب الذي لا بد أن يلتزمه عالم وهو يخاطب عالماً، فليس يخفى أن مالكاً يتكلم كما يتكلم أستاذ في قبالة تلميذ ضبطه في حالة الغلط. وغلط الليث، على علوِّ منزلته من أهل بلده، إنما هو في مفارقته مقاعد مدرسة المدينة. والحال أن «الناس تبع لأهل المدينة»، إذ «إليها كانت الهجرة[٩٥]، وبها تنزَّل القرآن، وأُحل الحلال وحُرِّم الحرام». وهذا **النصاب التكريسي** الذي ارتقت إليه المدينة في حياة الرسول لم تفقده بوفاته، إذ «من بعده قام أتبع الناس له من أمته، ممن ولي الأمر من بعده بما نزل بهم، فما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحداثة عهدهم. وإن خالف مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأَولى، ترك قوله وعمل بغيره».

هكذا يكون النصاب المكرس للمدينة قد وجد ضمانة استمراريته، بعد النبوة، في الصحبة، بل بعد الصحبة نفسها في التابعين على نحو ما يضيف مالكاً قائلاً: «ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبل، ويتبعون تلك السنن؛ فإذا كان الأمر بالمدينة

=يذكر محمد أبو زهرة في كتابه عن مالك، وإن يكن ابن القيم المتأخر عنه خمسة قرون قد نقلها عنه).

(٩٤) لا ينبغي أن يذهب بنا الفكر إلى أن تلك «الكتب» كانت كتباً بالمعنى المتداول اليوم. فقد كانت بالأحرى كتابات، وكل كتابة منها [أو كتاب] تختص بمسألة فقهية محددة عرضاً واجتهاداً وجواباً.

(٩٥) لا هجرة الرسول وحده، بل معه كذلك «السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار» كما يحرص مالك على التنويه بالإحالة إلى الآية ١٠٠ من سورة التوبة.

ظاهراً معمولاً به، لم أرَ لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز انتحالها ولا ادعاؤها».

وواضح أن مالكاً يسنُّ هنا قانوناً: فما دامت «الأمصار» لا تستطيع أن تدعي لنفسها الوراثة الموقوفة على المدينة وحدها، فهذا معناه أنه لا يحق لـ «أهل الأمصار» أن يذهبوا غير مذهب أهل المدينة: «لو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا فيه من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم»[٩٦].

إذاً، ليس من سنَّة غير سنَّة المدينة، وليس لأي مدينة أخرى غير المدينة من سنَّة سوى سنَّة المدينة. وبلغة التشبيه الهندسي التي اعتمدناها: المدينة مركز، وكل ما عداها من الأمصار محيط لا خيار له سوى أن يدور في مدارها.

وبديهي أن هذه **الجغرافيا الإبستمولوجية المثالية** ما كانت تتطابق، أو بالأحرى لم تعد تتطابق، أو بالأحرى لم تعد تتطابق مع الجغرافيا التاريخية الواقعية. فلا المدينة بقيت عاصمة للإسلام بعد النقلة الأموية إلى دمشق والنقلة العباسية إلى بغداد، ولا الأمصار: الشام والعراق وإفريقية وخراسان ستبقى تدور في فلك التبعية. والأهم من ذلك كله من وجهة النظر التي تعنينا هنا - جغرافية أصول الفقه - أن المدينة نفسها لم تعد في المدينة. فأوسها وخزرجها قد خرجوا إلى الأمصار وتفرقوا في بلدان الفتوح، وحتى «علماؤها» - أو جلّة منهم على الأقل - قد يمَّموا شطر مصر والشام والعراق. وهذه معاينة على أرض الواقع ما كان الليث بن سعد نفسه ليغفل عنها وهو يردُّ على مالك. فلئن لم يمارِ في رسالته الجوابية بأن «الناس تبع لأهل المدينة»، فإنه يحرص على التحديد بأن هذه المدينة هي بالفعل التي «بها كانت الهجرة وبها نزل القرآن». ولكنها لم تعد كذلك بعدئذ، إذ إن «كثيراً من أولئك السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار

---

(٩٦) ترتيب المدارك، ج١، ص٤١-٤٣.

«خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله» و«جنَّدوا الأجناد» و«اجتمع إليهم الناس فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنَّة نبيه»، و«كان في كل جند منهم طائفة يعلِّمون كتاب الله وسنَّة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنَّة». وعلى ذلك يكون كل جند من الأجناد قد صار بمثابة مدينة بديلة قائمة بذاتها، وسقط بالتالي حق المدينة في احتكار «العلم»، وبات عمل أهل كل جند مكافئاً في سنِّيته لعمل أهل المدينة.

بل ليس هذا فحسب: فالليث، في ردِّه على تحذير مالك إياه من الإفتاء بخلاف ما يفتي به أهل المدينة، يشكك، بل يطعن في أن يكون كل عمل أهل المدينة، كما يريد مالك أن يلزم به الناس في سائر الأجناد، قابلاً للاندراج تحت عنوان السنَّة. ذلك أن الليث إن كان يسلِّم لمالك قدراً ما بالمرجعية الصحابية، فإنه لا يسلِّم له إطلاقاً بالمرجعية التابعية. فالتابعون ليسوا بالضرورة وارثين لسنِّية الصحابة، بل هم رجال كغيرهم من الرجال، ومهما يكن لهم من علم وفضل فإنهم يبقون أهل رأي واجتهاد، وبالتالي أهل اختلاف. بل إن الصحابة أنفسهم ما كانوا في كل فتاواهم «سنِّيين» لأنهم، إذ اجتهدوا برأيهم فيما لم يفسِّره لهم القرآن والسنَّة، فقد كان لا بد أن يقودهم اجتهادهم، كما الحال في كل اجتهاد، إلى الاختلاف. **ومتى وجد الاختلاف سقط الإلزام**.

وبحكم غياب الضمانة النسبية التي تقدمها الصحبة، كان لا مناص من أن يكون اختلاف التابعين فيما بينهم أكبر وأوسع شقة من اختلاف الصحابة، وكم بالأحرى اختلاف تابعي التابعين. ولا يعتم الليث هنا أن يذكِّر مالكاً بما حضره بنفسه أثناء إقامته في المدينة من اختلاف بين رأسَي التابعين فيها: ابن شهاب وربيعة الرأي. بل إنه يستشهد مالكاً على نفسه بتذكيره إياه بما كان بينه وبين «ذوي الرأي من أهل المدينة» من اختلاف حتى اضطره ما كرهه من رأسهم - أي ربيعة - إلى «فراق مجلسه». ولن نتوقف هنا إلا عند واحد من اعتراضات الليث على مالك لأنه ينمُّ عن مدى تعلق مالك بالسنَّة المعمول بها في المدينة إلى درجة **تقديم حكمها على حكم القرآن**. ففي مسألة محددة هي

مسألة «القضاء باليمين مع الشاهد» كان مالك استدل بكتاب كتبه عمر بن عبد العزيز إلى عامله بالكوفة عبد الحميد بن خطاب أمره فيه «أن اقضِ باليمين مع الشاهد» [إذا لم يوجد شاهدان]، ليخلص إلى التحديد: «مضت السنَّة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد... في الأموال خاصة» (١٤٣٠). والحال أنه في الأموال تحديداً كانت الآية ٢٨٢ من سورة البقرة قد أمرت أن ﴿اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَينِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾(٩٧). وعلاوة على ذلك، وكما يلاحظ الليث في رسالته، فإن المدينة تنفرد بـ «القضاء بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق»، على حين أن ذلك «لم يقضِ به أصحاب رسول الله (ص) بالشام، ولا بحمص، ولا بمصر، ولا بالعراق». بل إن عمر ابن عبد العزيز نفسه تراجع عن رأيه عندما انتقل من الولاية بالمدينة إلى الخلافة بالشام. فقد كتب إليه زريق بن الحكم: «إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق»، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز يردُّ: «إنَّا كنا نقضي بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة عدلين، أو رجل وامرأتين».

وواضح للعيان من فحوى هاتين الرسالتين - النادر مثيلهما في الواقع في تاريخ الفقه الإسلامي - أن مدار النقاش إنما هو حصراً حول «عمل أهل المدينة» ومدى حجِّيته، أو حتى إلزاميته. وواضح للعيان كذلك أن مالكاً يصدر ههنا عن مركزية أحادية: فوحدها المدينة تملك حق الاجتهاد، وما على «الناس» في سائر المعمورة الإسلامية إلا أن يكونوا لها ولاجتهاد مجتهديها «تبَعاً». وقد تكون هذه الأنوية الجغرافية المالكية قابلة للتفسير على ضوء ما أسماه فرويد بـ «نرجسية الفروق الصغيرة»، أي في إطار المنافسة بين «عالم الحجاز» و«عالم الديار المصرية». ولكن على الرغم من أن الأنوية الجغرافية المالكية كانت تريد أن تحبس أهل سائر الأمصار والأجناد في دائرة الاستتباع لعمل أهل المدينة المركزي، فإن التطور اللاحق للعقل الفقهي الإسلامي، كما سيحدد

(٩٧) يبرر فقهاء المالكية الترخص في حكم هذا النص بالمصلحة ودفع المشقة إذا تعذر العثور على شاهدين عدلين في المناطق النائية.

مصائره الشافعي، سيضفي بَعْدياً على المقولة المالكية عن عمل أهل المدينة بعداً انفتاحياً، بل حتى تعددياً. فلو انتصر فقه مالك لكان احتبس فقه سائر أمصار المعمورة الإسلامية في مركزية دائرية مغلقة. أما وأن فقه الشافعي هو الذي انتصر لا كمدرسة قائمة بذاتها فحسب، بل أيضاً وأساساً من خلال أخذ سائر المذاهب بمقولاته التأسيسية، فإن مفهوم مالك عن عمل أهل المدينة سيبدو - دوماً بَعْدياً - وكأنه يشكل ثغرة في تسوير الشافعي للعقل الفقهي الإسلامي حول نواة صماء غير قابلة للانشطار لأن الكهربَين اللذين تتألف منهما موجبان كلاهما: الكتاب والسنَّة.

وبالفعل، وبالنظر إلى الحصانة المطلقة التي يتمتع بها الكتاب بحكم تنزيله الإلهي، فإن السنَّة وحدها ستكون موضع خلاف بين أئمة المذاهب(٩٨). فعلى حين أن الشافعي سيسعى إلى تصنيمها كما سنرى للتو، فإن مالكاً لم يزد على اعتبارها أصلاً من أصول التشريع يكاد يتعادل في حجِّيته مع فتوى الصحابة وعمل أهل المدينة. بل لو احتكمنا إلى أقوال بعض أنصار مذهبه لتعيَّن علينا الذهاب إلى حد القول بأنه كان يقدِّم عمل أهل المدينة على السنَّة. هكذا يسوق القاضي عياض على لسان ابن القاسم، الراوي الأول **للمدونة** عن مالك، قوله: «رأيت العمل عند مالك أقوى من الحديث»، وعلى لسان عبد الرحمن بن مهدي الذي قضى شطراً من عمره في مجلس مالك: «سنَّة أهل المدينة خير من الحديث»(٩٩).

أضف إلى ذلك أن مفهوم السنَّة نفسه يبقى عند مالك تعددياً، لا أحادياً، في دلالته، لأنه لا يحيل إلى سنَّة الرسول وحده، بل أيضاً إلى سنَّة الصحابة وسنَّة أهل المدينة

(٩٨) ولكن ليس بين أتباعهم: فالحديثيون منهم، كما سنرى لاحقاً، لن يترددوا في تنسيب حصانة الكتاب بجعلهم السنَّة قاضية عليه وبوضعهم أحاديث تؤكد على لسان الرسول نفسه أنه ما أوتي القرآن وحده، بل كذلك «مثله»، أي الحديث.

(٩٩) **ترتيب المدارك**، ج١، ص٤٥. وابن مهدي هذا نفسه هو من كان يقول: «ليس بعد القرآن أصح من موطأ مالك».

وسنَّة عموم المسلمين[١٠٠]. وهذا التعدد، أو بالأحرى التداخل بين معاني السنَّة، يجد تعبيره في نظائر الأقوال التالية التي تتردد عشرات المرات على امتداد صفحات **الموطأ**:

- السنَّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها (١٤٩٧).
- سنَّة المسلمين التي لا اختلاف فيها (٦١٣).
- السنَّة عندنا والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا (٦٠٣).
- السنَّة التي لا اختلاف فيها عندنا والذي سمعت من أهل العلم (٦١١).

وقد لا يستخدم مالك تعبير **السنة** دوماً، بل يستعيض عنه في عشرات وعشرات المسائل بتعبير: «الأمر المجتمع عليه عندنا» (١٠٩١، ١٠٩٣، ١١٠١، ١٢٩٧، ١٣١٣، ١٣٦٥، ١٤٩٢، ١٦١٢، الخ.).

وأما أن مالكاً لا يحيل، عندما يأتي ذكر **السنَّة** على لسانه، إلى سنَّة الرسول دوماً، فالأمثلة عليه كثيرة في **الموطأ**[١٠١]. ففي «باب عقل الجراح في الخطأ» يقول مالك: إن «الأمر المجتمع عليه عندنا... أنه إن كسر عظم في الإنسان، يد أو رِجل أو غير ذلك من الجسد، خطأً، فبرأ وصحَّ وعاد لهيئته، فليس فيه عقل [= دية]. فإن نقص أو كان فيه عثل [= عدم استواء كالعرج في الرجل]، ففيه من عقله بحساب ما نقص منه. فإن كان ذلك العظم مما جاء فيه عن النبي (ص) عقل مسمَّى، فبحساب ما فرض فيه النبي (ص)»[١٠٢].

(١٠٠) بديهي أننا لا نتحدث هنا عن التعدد القاموسي العام لمعنى السنَّة، بل عن تعدده المفهومي لدى مالك حصراً. ولو كان مرجعنا إلى المعجم بعموميته لكان ينبغي أن نتحدث أيضاً - كما يفعل مالك أصلاً في سياق مختلف - عن «سنَّة النصارى» و«سنَّة العرب» و«سنَّة الأعاجم»، الخ.

(١٠١) ليس مالك وحده من يميز هذا التمييز بين السنَّة عموماً وبين سنَّة الرسول - أو الحديث النبوي القولي والفعلي - خصوصاً. فإلى زمانه، وقبل أن يسنّن الشافعي السنَّة، كان التمييز بين السنَّة والحديث دارجاً. تشهد على ذلك القولة المأثورة على لسان عبد الرحمن بن المهدي (١٣٥-١٩٨هـ) في معرض المقارنة بين مالك وسواه من أهل الحديث والفقه: «الثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنَّة، والأوزاعي إمام في السنَّة وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما» (**ترتيب المدارك**، ص٥٤).

(١٠٢) معلوم، طبقاً لحديث مروي عن عمرو بن حزم، أن الرسول كتب له كتاباً سمَّى له فيه عقول الجراح، ومنها أنْ «في اليد خمسون، وفي كل إصبع عشر من الإبل».

وما كان مما لم يأتِ فيه عن النبي (ص) عقل مسمًّى، ولم تمضِ فيه سنَّة، فإنه يُجتهد فيه» (١٦٠٦). فواضح من النص أن السنَّة المشار إليها هنا هي شيء آخر، إضافي أو تفصيلي، غير ما سمَّاه الرسول في كتابه إلى ابن حزم من عقول الجراح. بل ما دمنا في باب عقول الجراح، فلنشر إلى أننا نحوز نصاً يثبت أن ما مضت به السنَّة عند أهل المدينة قد يكون أحياناً مخالفاً حتى لما هو مسمى من العقول عن الرسول. ففي «باب عقل الأصابع» يروي مالك عن ربيعة بن عبد الرحمن «أنه قال: سألت سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال عشر من الإبل. فقلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل. فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل. فقلت حين عَظُم جرحها واشتهرت مصيبتها نَقُص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقي أنت؟ هي السنَّة يا ابن أخي» (١٦١٣). وواضح للعيان أن هذه «السنَّة» لا تتألق فقط بلامعقوليتها، بل كذلك بمخالفتها الصريحة لما سمَّاه الرسول في كتابه لابن حزم من العقل: «في كل إصبع عشر من الإبل»، وفي أصابع اليد أو الرجل الخمسِ كلِّها «خمسون»[١٠٣].

وباستقراء مسائل مالك في **الموطأ** لا يملك المرء إلا أن يلاحظ أن السنَّة الأكثر حضوراً فيها، بعد سنَّة النبي، هي سنَّة عمر بن الخطاب، سواء ما يتصل بالمعاملات أو بالعبادات. فعمر وسنَّته حاضران في مواقيت الصلاة (٦، ٧، ٨) وأحكام الوضوء

---

(١٠٣) ليست اللامعقولية نادرة في فتاوى مالك وفي بعض السنن التي يأخذ بها سواء أكانت منسوبة إلى الرسول أم إلى الصحابة أم إلى مأثور أهل المدينة. ومن هذا القبيل ما رواه القاضي عياض على لسان عبد الله بن الحاكم: «قال هيأ مالك دعوة للطلبة، فمضينا معه إلى داره، فلما دخلنا الدار قال: هذا المستراح، ثم دخلنا البيت فأتانا بالطعام ولم يؤت بالماء قبله لغسل أيدينا. فلما خرج الناس سألته فقال: أما تركي الماء قبل الطعام فإن الوضوء قبله سنَّة الأعاجم، وأما بعده فقد جاء في ذلك حديث» (**ترتيب المدارك**، ص٤٣). وهذه المخالفة الصريحة لقواعد النظافة باسم السنَّة تجد بالفعل ما يدعمها في حديث رواه مسلم في **صحيحه** على لسان ابن عباس: «كنا عند النبي (ص) فجاء من الغائط وأتي بطعام، فقيل له: ألا توضُّؤ؟ قال: لمَ؟ أللصلاة؟». ولا شك عندنا أن وضع هذا الحديث يعكس آلية «ظاهرية» النزعة في قراءة الآية ٦ من سورة المائدة (وكذلك الآية ٤٣ من سورة النساء): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. . . وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾. فظاهرياً تبدو هذه الآية وكأنها تأمر المؤمنين بغسل اليدين إذا جاءوا من الغائط إلى الصلاة فقط. ولكن مثل هذه القراءة الحصرية لا تستقيم إلا لو كانت الآية قالت: «أيها المؤمنون لا تغسلوا أيديكم إلا إذا جئتم إلى الصلاة من الغائط». وسوف نرى أن المذهب الظاهري يقوم بالفعل على تعميم منطق الحصر هذا بحيث يغدو المكلَّف كالإنسان الآلي: فلا يتحرك إلا بقدر ما يحرِّكه النص.

(٣٧، ٤١، ٨٧) والأذان (١٥٦) وقيام رمضان (٢٥٢، ٢٥٤) والسجود (٤٨٢) والجنازة (٥٢٥) والصدقة (٥٩٧، ٥٩٩) والزكاة (٦١١) والجزية (٦١٨، ٦١٩، ٦٢١) والصيام (٦٥٩، ٦٦٧) والإحرام (٧١٨، ٧٢٨، ٧٩٢، ٨٠١) والطواف[١٠٤] (٨٢٤، ٨٢٩) والحِلاق (٩٠٩) ورمي الجمار (٩٢٨) وفدية الصيد في الحج (٩٤٧، ٩٤٨، ٩٥٢) وميراث الجد والجدة (١٠٩٦، ١٠٩٨) وميراث أهل الملل (١١٠٨) والصداق (١١١٩، ١١٢١) والعدة (١٢١٩، ١٢٣٧) ونكاح السر (١١٣٦) ونكاح العدة (١١٣٧) ونكاح المرأة وابنتها (١١٤٣) والبيوع (١٢٩٥، ١٢٩٨، ١٣٢٧) والاحتكار (١٣٥١) والتسليف (١٣٨٦) والعتق (١٥٠٩) والرجم (١٥٥٨) وقطع اليد (١٥٨٤) والجلد (١٥٨٧) والدية (١٦٠٢) والعقل (١٦٢٠) وقتل الجماعة بالواحد (١٦٢٣).

وليس أدل على مكانة عمر بن الخطاب في التسنين من أنه حتى عندما يبتدع فإن بدعته تغدو سنَّة. فقد روى ابن عبد القاري: «خرجت مع عمر بن الخطاب في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع [= متوزعون] متفرقون، يصلي الرجل لنفسه... فقال عمر: والله إني لو أراني لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل. فجمعهم على أبيّ بن كعب. قال: ثم خرجت معه ليلة أخرى، والناس يصلون بصلاة قارئهم. فقال عمر: نعمت البدعة هذه، والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون. يعني آخر الليل، وكان الناس يقومون أوَّله» (٢٥٢).

بل أكثر من ذلك فإن السنَّة التي يسنُّها عمر تبقى سنَّة حتى ولو كانت في أصلها سنَّة جاهلية. ففي باب «عشور أهل الذمة» يروي مالك «أنه سأل ابن شهاب: على أي وجه كان عمر بن الخطاب يأخذ من النبط العُشر؟ فقال ابن شهاب: كان ذلك يؤخذ منهم في الجاهلية، فألزمهم ذلك عمر» (٦٢٣).

(١٠٤) وأشهر ما جاء عن عمر في تقبيل الركن الأسود في الطواف أنه «قال، وهو يطوف بالبيت، للركن الأسود: إنما أنت حجر، ولولا أني رأيت رسول الله قبَّلك ما قبَّلتك. ثم قبَّله» (٨٢٤).

وإن صدقت الرواية فإن عمر كان يعي أن كل عمل يصدر عنه، بأي وجه من الوجوه، سيؤسَّس في سنَّة ملزمة لمن سيأتي بعده من المسلمين. فقد روى مالك أن عمر أراد العمرة «في ركب فيهم عمرو بن العاص»، فـ «عرَّس[١٠٥] ببعض الطريق قريباً من بعض المياه، فاحتلم وقد كاد أن يصبح[١٠٦]، فلم يجد مع الركب ماء، فركب حتى جاء الماء، فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام، حتى أسفر[١٠٧]. فقال له عمرو بن العاص: أصبحت ومعنا ثياب، فدع ثوبك يغسل. فقال عمر بن الخطاب: واعجباً لك يا عمرو بن العاص! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً؟ والله لو فعلتُها لكانت سنَّة» (١١٦).

ولا يداني عمرَ في كفاءته التسنينية سوى ابنه عبد الله بن عمر. فهو، بأقواله وأعماله ومروياته، الأكثف حضوراً في **الموطأ** أكثر من أي صحابي آخر، كبيراً كان أو صغيراً. وقد استشهد مالك بـ «سنَّته» ما لا يقل عن مئتي مرة. وحتى عندما يغيب اسمه في النص فإنه يكاد يكون حاضراً بمرجعيته في كل مرة يقول فيها مالك: «الأمر عندنا» أو «السنَّة عندنا». فعبد الله بن عمر هو الصائغ الأول لـ «عمل أهل المدينة»، وإن كان المفهوم نفسه ليس من صياغته. وبديهي أن مالكاً لم يلتقِه: فالفارق في التاريخ الكرونولوجي بينهما مئة سنة ونيِّف. ولكن تكاد كل صفحة من صفحات **الموطأ** تنطق بريادته للفقه المديني. وصحيح أن **الموطأ** يعدُّ أول كتاب أُلِّف في الحديث والفقه معاً، لكن ريادة الجمع بين هذين العلمين تعود، كما يمكن أن يُستشف من **الموطأ**، إلى عبد الله بن عمر. ولئن لم يصنِّف، فلأن عصر التصنيف لم يكن، من المنظور الإبستمولوجي، قد بدأ بعد في زمنه. ولقد أُثر عن مالك أنه قال عنه: «كان إمام الناس عندنا، بعد زيد بن ثابت، عبد الله ابن عمر، مكث ستين سنة يفتي الناس».

(١٠٥) نزل للراحة والنوم في آخر الليل.

(١٠٦) كاد أن يحل موعد صلاة الصبح.

(١٠٧) طلع الفجر.

وليس لنا هنا أن نستعرض جميع من أقرَّ لهم مالك بشرعية التسنين من الصحابة والتابعين، كبارهم وصغارهم: مثل أبي بكر وعثمان وعائشة وابن عباس وأبي هريرة من الأولين، ومثل ابن شهاب وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وربيعة الرأي ونافع مولى عبد الله من الثانين. حسبنا أن نقول إن مالكاً كان من السباقين إلى تكريس سنَّة الماضين وتأسيسها في سلفية مُلْزِمة لكل من أتى أو يمكن أن يأتي بعدهم. **ولَقَد صاغ ما يشبه القانون: فليس لأحد من اللاحقين أن يعمل بغير «ما مضى من السنَّة، وليس له أن يحدث على غير ما مضى عليه المسلمون»**[(١٠٨)] **(٢٤٥).**

ومع ذلك لنا أن نلاحظ أن مالكاً، في نص واحد يتيم، يسلِّم باحتمال «خطأ السنَّة». ففي «باب المشي أمام الجنازة» يورد آثاراً عن الرسول وأبي بكر وعمر أنهم كانوا «يمشون أمام الجنازة». ولكن يبدو أن المشي خلف الجنازة كان معمولاً به في المدينة. وفي ذلك يضع مالك على لسان ابن شهاب قوله: «المشي خلف الجنازة من **خطأ السنَّة**»[(١٠٩)] (٥٢٧). ولكن مثل هذه الملاحظة - النادرة أصلاً في النصوص التراثية - لا تقود مالكاً إلى الدخول في أي تساؤل نظري حول احتمال الخطأ والصواب في سنَّة المتقدمين: فهي تبقى عنده ملاحظة عابرة ومتصلة بواقعة محددة وجزئية حدث فيها، على ما يبدو، تداخل بين «سنَّة المسلمين» و«سنَّة أهل الكتاب» الذين كانت المدينة مدينتهم من قبل.

ومع ذلك كله تبقى السنَّة بمفهومها المالكي أكثر تعددية، وأقل انغلاقية بالتالي، من السنَّة كما سيفرض مفهومَها الشافعي. فمرجعية مالك في السنَّة نبوية صحابية تابعية. أما عند الشافعي فنبوية خالصة كما سنرى. **ولا شك أن بين السنَّة متعددة الخلايا والسنَّة**

(١٠٨) هذه النزعة السلفية تمثل قاسماً مشتركاً بين مالك والليث رغم ما كان بينهما من اختلاف. وقد قال هذا الأخير في ردِّه على الأول: «لا يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يفعل به سلفهم من أصحاب رسول الله (ص) والتابعين لهم». **ولنا أن نلاحظ أن هذه النزعة السلفية، المشتركة أصلاً بين ديانات التوحيد، بل بين ديانات النص المقدس جميعاً، تمثل استمراراً لعبادة الأسلاف في الديانات الإحيائية وغيرها من الديانات الموصوفة بـ«البدائية».**

(١٠٩) التسويد منا.

أحادية الخلية فارقاً في درجة الإلزامية، وبالتالي في درجة المرونة في التأويل والاجتهاد. ومن دون أن نستخدم هنا كلمة «حرية» التي ستكون في هذه الحال مبالغاً فيها إلى حد التورط في مغالطة إبستمولوجية، فلنا أن نقول إن أسار العبودية في سنَّة متعددة الخلايا يبقى أكثر تراخياً مما في سنَّة أحادية الخلية. ولهذا، ورغم كل ما يقال عن تزمُّت مالك، فإن عدد المسائل التي يقول فيها مصنِّف **الموطأ**: «قال مالك» لا تقلُّ عدداً عن المسائل المنسوب قولها إلى الرسول أو الصحابة أو التابعين. فمع مالك كان باب القول لا يزال مفتوحاً؛ أما من بعده فسيفرض نفسه أكثر فأكثر كما سنرى المنطقُ القائل بأنه لا يجوز لغير النص أن «يتكلم»، فإن غاب النص لزم «السكوت».

الفصل الرابع

الشافعي: تكريس السنَّة

الحجِّية الإلهية للسنَّة

أول ما يستوقف النظر في **رسالة** الشافعي، التي تقوم لأصول الفقه - حسب التوصيف الشهير للفخر الرازي - مقام منطق أرسطو لأصول الفلسفة، تكريسُها لمعيارية اللغة العربية في فهم الكتاب، أي النص القرآني، بوصفه أصل أصول الفقه.

ولكن أول ما يستوقف النظر أيضاً في موقف صاحب **الرسالة** مما يكرسه أصلاً كبيراً ثانياً بعد الكتاب، أي السنَّة، هو خروجه هو نفسه على معيارية اللغة العربية. ولنوضح هذه المفارقة.

يقول الشافعي من مفتتح **الرسالة**: «من جماع علم كتاب الله العلمُ بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب... والقران يدل على أنه ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب... وإنما بدأت بما وصفتُ من أن القران نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يَعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحدٌ جهِل سعة لسان العرب، وكثرة

وجوهه، وجماع معانيه وتفرُّقها. ومَن عَلِمه انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على مَن جَهِل لسانها»[1].

وبديهي أن صاحب **الرسالة** يجد حجته على معيارية اللغة العربية في فهم **الكتاب** في **الكتاب** نفسه. فهو يستشهد بخمس آيات تؤكد على عروبة القرآن وعلى «نزوله بلسان عربي مبين»[2]، ثم يتبعها بآيتين[3] يخلص منهما من إثبات العروبة إلى نفي العجمة، منتهياً إلى القول إن الله نفسه هو من «أقام حجته بأن كتابه نزل عربياً، ثم أكد ذلك بأن نفى عنه – جلَّ ثناؤه – كل لسان غير لسان العرب» (ص٤٧)[4].

مع ذلك، إن هذه المعيارية اللغوية العربية، المنزلة نصابياً من قبل صاحب **الرسالة** منزلة الشرط الشارط، أو الآمر المطلق باللغة الكانطية، تتعرض هي نفسها، ودوماً من قبل صاحب **الرسالة**، إلى خرق فاضح، أو «فك ارتباط» في أدنى الأحوال عندما يتصدى، في المقدمة التأصيلية من **الرسالة**، لتأويل مفردة قرآنية مركزية تتردد إحدى وثلاثين مرة

(١) الشافعي، **الرسالة**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر المصورة، ص٤٠-٥٠. ولنلاحظ أن الشافعي يقول «القران» بالألف الممدودة، لا «القرآن» بالألف المهموزة، وهي قراءة يصححها محقق **الرسالة**. وإذا صحَّ هذا التصحيح، الذي لا مجال هنا للدخول في حيثياته، فلنا أن نستنتج أنه إلى زمن الشافعي – مفصل القرنين الثاني والثالث للهجرة – لم يكن حتى عنوان «النص المؤسِّس» قد استقر، مثله في ذلك مثل النص نفسه من قبل، ومثل القراءات من بعد.

(٢) الشعراء: ١٩٥، الرعد: ٣٧، الشورى: ٧، الزخرف: ٣، الزمر: ٢٨. وكان يمكن أن يضيف ثلاث آيات أخرى: يوسف: ٢: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾، وطه: ١١٣: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾، والأحقاف: ١٢: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِيّاً﴾.

(٣) النحل: ١٠٣: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾، وفصلت: ٤٤: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ؟﴾.

(٤) في سياق نفي العجمة هذا عن القرآن، يندد الشافعي بمن قال من القائلين بـ «أن في القران عربياً وعجمياً»، متهماً إياهم بأنهم يتكلمون من حيث لا يعلمون، وناصحاً إياهم بتعالي العالم الواثق من علمه بـ «أن لا يقولوا إلا من حيث علموا» لأن من يتكلم في العلم بغير علم فإن «الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له» (ص٤١). ولكن لئن يكن الشافعي «شدد النكير» – والتعبير هنا للسيوطي – على القائلين بوقوع العجمي في القرآن، فهذا لا يمنع أن العديد من التآليف قد وضعت لاحقاً في بيان ما استعجم من مفردات القرآن، بما في ذلك كتاب السيوطي الشافعي المذهب الذي سمَّاه «**المهذب فيما وقع في القرآن من المعرَّب**» والذي أحصى فيه أكثر من مئة لفظة عجمية من أصول فارسية أو سريانية أو يونانية أو حبشية أو عبرية أو قبطية أو هندية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: الأباريق، الأبّ، الأرائك، الأسباط، الإستبرق، التنور، الجبت، جهنم، الرقيم، سجيل، السرادق، السلسبيل، السندس، الصراط، الطاغوت، الفردوس، القرطاس، القسطاس، القنطار، المرجان، المشكاة، المقاليد، المناص، الخ.

في النص القرآني: **الحكمة**[٥]. فماذا فعل صاحب **الرسالة** حتى يفرض التأويل الذي يريد فرضه؟ أو بتعبير أدق وأقسى: ماذا فعل حتى يمرر التأويل الذي يريد تمريره؟

بدلاً من أن يستقرئ الآيات الإحدى والثلاثين استقراءً تاماً، أو حتى ناقصاً، غيَّب عن وعي قارئه أربعاً وعشرين آية وأحضر له سبع آيات ليُلْبِسها من خلال ذلك التغييب وهذا الإحضار المعنى الذي أراد، لسبب سيتضح حالاً، إلباسه إياها. ففي البيان الرابع من أبواب كيف البيان الخمسة - وهي الأبواب التأصيلية للأصول في **الرسالة** - قال الشافعي: «كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما منَّ الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سنَّة رسول الله» (ص٣٢).

وهكذا، وعلى نحو مباغت، تضيء المفردة القرآنية المركزية - الحكمة - بدلالة لا يتضمنها من قريب أو بعيد لفظها لتصير تعني السنَّة، وحصراً «سنَّة رسول الله».

وبديهي أن الشافعي، الذي كان يعي أنه يصدم وعي قارئه بمثل هذه المرادفة اللامتوقعة لفظاً ومعنىً بين الحكمة والسنَّة، كان يعي أيضاً أنه ملزم بتقديم الحجة على دعواه، وهي حجة لن تكون لها أي قوة على الإقناع ما لم تكن مستمدة من كتاب الله بالذات. وهذه المهمة الإقناعية هي التي سيفرد لها الشافعي بياناً على حدة أسماه «بيان فرض الله في كتابه اتِّباعَ سنَّة رسوله».

قال الشافعي: «فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله.

- فقال في كتابه: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٩).

(٥) لنحدد على سبيل التدقيق أنها تتردد برسمها هذا عشرين مرة، وبرسم آخر، سقطت منه تاؤه (الحكم) من دون أن يتغير معناه، إحدى عشرة مرة.

- وقال جلَّ ثناؤه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١).
- وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ الله عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).
- وقال جلَّ ثناؤه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).
- وقال: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٣١).
- وقال: ﴿وَأَنْزَلَ الله عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ (النساء: ١١٣).
- وقال: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ الله كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٤).

فذكر الله الكتاب، وهو القران، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقران يقول: الحكمة سنَّة رسول الله[٦]. وهذا يشبه ما قال، والله أعلم. لأن القران ذُكِر وأُتْبِعَتْه الحكمة، وذكر الله منَّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنَّة رسول الله» (ص٧٦-٧٨).

إن العبارة الأخيرة في نص الشافعي هذا تقدم لنا نقطة انطلاق مثلى لتفكيك كل استدلاله. فصاحب **الرسالة**، المصرُّ سلفاً على المرادفة بين الحكمة والسنَّة، يرى أن الحجة

(٦) بالرجوع إلى تفسير الطبري، لم نجد أحداً يذهب هذا المذهب في التأويل غير قتادة السدوسي وابن جريج. ونحن نرجح أن من يقصده الشافعي بقوله: «من أرضى من أهل العلم بالقران» هو ابن جريج لأنه يستشهد به في **الرسالة** سبع مرات، ولا يستشهد بقتادة مرة واحدة. أما لماذا كتم اسمه في النص الذي نحن في صدده فالأرجح لأنه كان معروفاً بأنه من أهل الحديث، وليس من «أهل العلم بالقران» كما يذكر الشافعي.

البالغة على صحة هذه المرادفة هي كون القرآن لا يأتي له ذكر في الآيات السبع إلا مقروناً بالحكمة التي لا يمكن لها في هذه الحال إلا أن تكون «سنَّة رسول الله». والحال أنه لم يأت ذكر للقرآن في الآيات السبع التي يستشهد بها الشافعي، ولا كذلك في باقي الآيات الأربع والعشرين التي تعمَّد ألا يستشهد بها، وإنما ما جاء ذكره مقروناً بالحكمة هو الكتاب حصراً. والكتاب في النص القرآني ليس هو بالضرورة القرآن، ولا سيما في الآيات التي يأتي فيها ذكره مقروناً بالحكمة. فبالإضافة إلى الآيات السبع التي أوردها الشافعي ثمة سبع آيات أخرى ورد فيها اسم الكتاب مقروناً بالحكمة وأغفلها الشافعي مع ذلك لسبب لن يخفى على القارئ إذا ما انتقل من حال الإغفال، وبالتالي الاستغفال التي أراد الشافعي حبسه فيها، إلى حال الاستقصاء وإعمال الفكر بدلالة الآيات السبع التالية:

١. ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٨). (عائد الهاء في هذه الآية ليس إلى الرسول، بل إلى عيسى بن مريم[٧]).

٢. ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾ (المائدة: ١١٠). (والمخاطب هنا أيضاً عيسى بن مريم[٨]).

٣. ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ الله الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لي﴾ (آل عمران: ٧٩). (والمعني بالكلام هنا أيضاً عيسى بن مريم).

(٧) حتى نفهم تمام مدلول هذه الآية ينبغي أن نعيد وضعها في سياقها في الجزء من سورة آل عمران الذي يتحدث عن بشارة الملائكة لمريم باصطفاء الله إياها ليكون لها، وهي التي لم يمسَّها بشر، ولد ﴿يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ ويكون ﴿وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ لأن الله هو من ﴿يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ﴾.

(٨) ونص الآية بتمامها كما يلي: ﴿إِذْ قَالَ الله يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾.

٤. ﴿لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾ (آل عمران: ٨١). (والمخاطب هنا قوم عيسى بن مريم[٩]).

٥. ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً﴾ (النساء: ٥٤). (والمخاطب هنا، بنص الآية تصريحاً، آل إبراهيم).

٦. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (الجاثية: ١٦). (والمخاطب هنا، بتصريح الآية أيضاً، بنو إسرائيل).

٧. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ (الأنعام: ٨٩).(والمخاطب هنا قوم إبراهيم وأقوام جميع من تلوه من الأنبياء المرسلين بدءاً بنوح ولوط ويونس، ومروراً بموسى وداود وسليمان، وانتهاءً بزكريا ويحيى وعيسى).

ومن هذه الآيات جميعها، يتضح أولاً أن الكتاب في القرآن ليس هو القرآن حصراً، كما توحي قراءة الشافعي. فالكتاب لفظ عام يشمل القرآن بكل تأكيد، ولكن أيضاً كل ما سبقه إلى النزول على أنبياء آخرين من أقوام أخرى وبألسنة أخرى[١٠].

(٩) نزلت هذه الآية في استمرارية مع الآية السابقة في معرض لوم أهل الكتاب على تأليههم المسيح وعلى عدم نصرتهم الرسول الذي جاءهم مصدقاً لما معهم من الكتاب الذي هو حقاً من عند الله، لا ذاك الذين يلوون ألسنتهم به و﴿يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.

(١٠) الواقع أن **الكتاب** ليس واحداً من المفاهيم الأكثر مركزية في القرآن فحسب، بل هو أيضاً المفهوم الذي يتحدد به مفهوم القرآن نفسه. فالقرآن ما نزل إلا ليستلحق بأهل الكتاب «الأمّيين» ممن ليس لهم كتاب، أي حصراً العرب ممن لم ينزل عليهم ولا بلغهم أي كتاب. وبهذا المعنى المجرَّد والشمولي **للكتاب** فإن القرآن ليس إلا واحداً من تجسدات **الكتاب**، مثله في ذلك مثل التوراة والزبور والإنجيل من قبله: فهي كلها من **الكتاب**، ولكن من دون أن يكون أي واحد منها هو **الكتاب** بألف ولام التعريف. وإنما من هذا المنظور فحسب، كما تقدم البيان، يمكن أن يضيء مفهوم «أم الكتاب» القرآني، الذي بقي تأويله عصياً على أهل التأويل، بما نعتقد أنه دلالته الحقيقية. فالكتب المنزلة، على تعدد أسمائها ولغاتها، هي نُسخ من أصل واحد هو «أم الكتاب» (الرعد: ٣٩) الذي هو عند الله وحده، ينزل منه ما يشاء على من يشاء باللغة التي يشاء. ومن هذا المنظور أيضاً تضيء كلمة «جعلناه» القرآنية – التي كانت مثار جدل لامتناه بين أنصار نظرية خلق القرآن وخصومها – بدلالة جديدة: فالقرآن «مجعول» من أم الكتاب، أي منسوخ منها بلغة عربية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣-٤). وقد كان يمكن لله أن يجعله بلغة أعجمية ولكان بالتالي «قرآناً أعجمياً» (فصلت: ٤٤)، كما الحال في مثال الكتاب المنزل على موسى: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، أو في مثال الكتاب المنزل على ذرية نوح: ﴿وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾ (العنكبوت: ٧). وإنما لأن كل كتاب منزل مجعول من «أم الكتاب»،=

ومن تلك الآيات السبع جميعها يتضح أيضاً أن «الكتاب والحكمة» صيغة ثنائية تحيل لا إلى الرسالة المحمدية حصراً، بل إلى الرسالة النبوية عموماً ضمن سلسلة طويلة من الأنبياء المرسلين تبدأ بإبراهيم وتمرُّ بعيسى وتنتهي بمحمد. وفي سياق هذا المأثور النبوي التليد فإن تلك الصيغة الثنائية لا تقبل فك ارتباط، كما لا يقبل حدُّهما المتقارنان فصلاً، وعلى الأخص إلى «قرآني»، و«سُنَّة» كما يحاول صاحب **الرسالة** أن يقسرها على ذلك قسراً. فاقتران الكتاب والحكمة ثابتة دائمة في المأثور النبوي كما يعيد بناءه النص القرآني. وما كان للحكمة التي أُنزلت على آخر حلقات السلالة الإبراهيمية، ممثلة بالرسول، أن تكون مختلفة في المعنى عن تلك التي أنزلت على أولى الحلقات أو على أواسطها. ولو كانت مختلفة في المعنى كما يذهب إلى ذلك صاحب **الرسالة**، فلماذا لم تسمَّ بالاسم الذي يطابق هذا المعنى، أي «السُنَّة»؟ فبموجب النص القرآني بالذات فإن الله هو من «علَّم آدم الأسماء كلها» (البقرة: ٣١)، فلماذا سيشذُّ صاحب التنزيل عن قواعد التسمية فيسمي الحكمة حكمة تارة، ويسمي بالاسم نفسه «السُنَّة» تارة أخرى؟[11].

=لذا قد تتعدد أسماؤه كما تتعدد لغاته: فهو تارة التوراة وطوراً الزبور، تارة الإنجيل وطوراً القرآن. وفي هذا السياق المحدد نستطيع أن نفهم «الحكمة» لا على أنها اسم جنس، بل على أنها، مثل بقية الكتب المنزلة، اسم علم. فهي تحتل مكانها في عداد «الزبر» (آل عمران: ٣)، أو «الصحف الأولى» (طه: ١٣٣). ولا يُستبعد أن تكون كاسم علم هي حصراً الحكمة التي أعطيت لسليمان (الأنبياء: ٧٩) فصار ينسب إليها بصفته «الحكيم». ومما يعزز اعتقادنا هذا أن «حكمة سليمان» هي بالفعل واحد من أسفار العهد القديم، وإن كانت لا تحتل مكانها في المصحف العبري لأنها كتبت مباشرة باليونانية، ومن قبل يهودي إسكندراني في القرن الأول قبل الميلاد على الأرجح.

(١١) تصل هذه الملابسة، كما يصطنعها صاحب **الرسالة**، إلى ذروة اللامعقولية عندما يضع في رأس قائمة الآيات السبع التي يستدل منها على أن «الحكمة ها هنا سنَّة رسول الله» الآية ٢٩ من سورة البقرة: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾، وعندما يقدم لهذه الآية بقوله: «فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنة رسوله فقال في كتابه: «ربنا...». فما يغيِّبه الشافعي عن وعي قارئه أن القائل في هذه الآية - وقد قال قوله على سبيل الدعاء والتمني - ليس أحداً آخر سوى عميد السلالة الإبراهيمية وابنه إسماعيل عندما رفعا أعمدة البيت في مكة، حاضرة «الأميين» الذين لم يؤتوا بكتاب ولا بحكمة بخلاف بقية أقوام الأنبياء. فهل كان مؤسسا السلالة، اللذان تفصلهما عن خاتمها مئات السنين، يقصدان بالحكمة ها هنا «سنَّة رسول الله»؟

في الواقع ليس صاحب التنزيل، بل صاحب **الرسالة** هو من يخرق هنا قواعد التسمية ويخرق معها قواعد العربية التي وجدناه يؤسسها في معيارية مطلقة للنص القرآني. فليس في معجم العربية ما يمكن أن يستدل منه أن الحكمة تعني السنَّة، ولا أن السنَّة تعني الحكمة. ولو كان لنا التوسع في معنى الحكمة وتعديته إلى ما عداها لكان مسوغاً لنا أن نطلقها على كتاب الله، لا على سنَّة رسوله. فالله، بموجب النص القرآني، هو الحكيم، وهو أحكم الحاكمين. وقد تعدَّته حكمته إلى كتابه فصار يعرف باسم «الذِّكْر الحكيم». وطبقاً **للسان العرب** فإن «الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم... والحكم والحكمة من العلم... والحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل... والحكيم: العالم وصاحب الحكمة، وقد حَكُمَ أي صار حكيماً».

وبالمقابل، ودوماً طبقاً **للسان العرب**(١٢)، إن الأصل في السنَّة الطريقة، وهي ليست على الدوام بالطريقة المحمودة (وإن أُسقط عليها هذا المعنى الإيجابي في أزمنة متأخرة تمييزاً «لأهل السنَّة» عن غيرهم من أهالي الإسلام). ولئن عرَّف ابن منظور «السنَّة» بأنها «السيرة»، فقد أضاف للحال: «حسنة كانت أو قبيحة». وقد جاء في الحديث: «من سنَّ سنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، ومن سنَّ سنَّة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده».

وفي النص القرآني نفسه لا يرد أي ذكر لـ «سنَّة رسول الله». بل السنَّة هي حصراً «سنَّة الله» التي ليس لها «تبديل» أو «تحويل»، أو «سنَّة الأولين»، أي ما سنَّه الله لهم وما أنزل بهم من عذاب لكفرهم. وحتى عندما ترد السنَّة في النص القرآني مضافة إلى «الأولين»، وليس إلى الله، فإنها لا تكون في هذه الحال إضافةَ فاعليةٍ، بل إضافة مفعوليةٍ. فهم للسنَّة **موضوع، لا ذات، مفعول لا فاعل**. فـ «سنَّة الأولين»، التي ترد في

(١٢) ليس لنا أن ننسى أن **لسان العرب** ليس معجماً، بل هو معجم معاجم العربية، إذ جمع ابن منظور مادته من خمسة معاجم كبرى: **تهذيب** الأزهري و**صحاح** الجوهري و**محكم** ابن سيده و**حاشية** ابن بري و**نهاية** ابن الأثير. انظر كتابنا: **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠، ص١٤٣.

النص القرآني في أربع آيات، إنما هي السنَّة التي يمضيها الله فيهم بما يكتبه لهم من عذاب لعدم تصديقهم مرسليه من السلالة الإبراهيمية. وبتعبير القرآن نفسه: إنها ﴿سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ (غافر: ٨٥). ذلك أنه ليس من نصاب لبشر في القرآن – بمن في ذلك الرسول – غير أن يكون **مسنوناً له**. أما **السانُّ** فهو الله نفسه، وليس لغيره أن يكون سانّاً. ومن هنا أصلاً الغياب الكبير في القرآن لتعبير «سنَّة رسول الله»، رغم أن هذا الغياب قد جرى هو نفسه تغييبه في رسالة الشافعي، كما في جميع كتب الأصول والفروع والتفسير[١٣].

لكن السؤال، كل السؤال: لمَ يبدي الشافعي، منذ مقدمة مقدمات **الرسالة**، كل هذا التشبث بالمرادفة، التي لا يقبلها منطق البيان القرآني ولا منطق المعجم العربي، بين «الحكمة» المرموقة الحضور في **الكتاب** وبين «سنَّة رسول الله» المرموقة الغياب فيه؟ الجواب لا يخفي نفسه: فما دامت «الحكمة» **مُنزلة** أو **مؤتاة**، بتصريح القرآن، من الله، نصابها في ذلك نصاب «الكتاب» نفسه، فمعنى ذلك أن مرادِفَتها التي هي «السنَّة» منزلة مثلها، ومؤتاة مثلها من عند الله.

والواقع أن **تكريس** السُنَّة شريكةً في المصدر كما في الجوهر للكتاب، وبالتالي في الأهليّة التشريعية، يقوم لكل مشروع الشافعي في **الرسالة** مقام العمود الفقري. وكل ما يتبقى من **الرسالة** بعد ذلك هو محض تفاصيل، أو إذا تمسكنا باستعارة العمود الفقري: محض لحم لكسوة ذلك العظم.

(١٣) يتضامن هذا الغياب الكبير لـ «سنَّة رسول الله» في النص القرآني مع غياب مفردتَي «الشارع» و«الشريعة» مضافتين ى الرسول. والمرة اليتيمة التي ورد فيها لفظ «الشريعة» في الآية ١٨ من سورة الجاثية ورد بمعنى النهج والطريقة، وبصيغة مفعولية لا الفاعلية: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾. أما فعل «شرع» فقد ورد مرتين: مرة لينسب التشريع في دين إلى الله وحده: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الشورى: ١٣) ومرة ثانية للتنديد بمن يشرع ما لم يأذن به الله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ الله﴾ (الشورى: ٢١). وتعزز هذه الفاعليةَ التشريعية لإلهية والمفعوليةَ التشريعية النبوية آيةٌ ثالثة يتيمة تؤكد على لسان الله في مخاطبته الرسول في معرض خلافه مع أهل التوراة يهود وأهل الإنجيل النصارى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (المائدة: ٤٨).

هكذا يقول الشافعي في «البيان الرابع»، وهو يؤسس هذه المرة لما يمكن أن نعتبره **مماهاة** وليس فقط مرادَفة: «كل من قَبِل عن الله فرائضَه في كتابه، قبل عن رسول الله سننه... ومن قَبِل عن رسول الله فعن الله قَبِل... فيجمع القبولُ لما في كتاب الله ولسنة رسول الله القبولَ لكل واحد منهما عن الله، وإن تفرقت فروع الأسباب التي قُبِل بها عنهما» (ص٣٣).

وسيقول لاحقاً وهو ينحو نحو مزيد من المماهاة: «إنَّ سنَّته صلَّى الله عليه إذا كانت سنَّة مبيِّنة عن الله معنى ما أراد من مفروضه فيما هو في كتاب يتلونه، وفيما ليس فيه نصُّ كتابٍ يُتلى[١٤]، فهي كذلك أين كانت، لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله، بل هو لازم بكل حال» (ص١٠٤ - ١٠٥).

هذا التمييز بين «كتاب متلو» و«كتاب غير متلو» - الذي يمثل **سابقة إبستمولوجية** منقطعة النظير إن جاز التعبير - هو بمثابة إلغاء للمسافة الفاصلة بين الكتاب والسنَّة مؤولةً هي الأخرى وحياً منزلاً، ولكنه بخلاف الوحي القرآني غير متلو. وقد يكون الشافعي تحاشى في **الرسالة** استعمال كلمة وحي مطبَّقةً على السنَّة، وآثر أن يتكلم على **إلقاء في الروع** كما في النص التالي: «ما سنَّ رسول الله فيما ليس لله فيه حكم، فبحكم الله سنَّه. وقد سنَّ رسول الله مع كتاب الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعينه نص كتاب... [وقد] ألقي في روعه كل ما سنَّ، وسنَّته الحكمة... فكان مما ألقي في روعه سنَّته، وهي الحكمة التي ذكر الله» (ص٨٨-١٠٣). ولكن ما أضمره في **الرسالة** صرَّح به تصريحاً في **الأم**، موسوعته الفقهية التي اشتملت على كل المادة الأولية التي اعتمدها في التأسيس النظري لأصول الفقه في **الرسالة**. هكذا نراه يقول في كتاب «إبطال الاستحسان» من **الأم**: «ما فرض رسول الله (ص) شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما

(١٤) كلمة غامضة في مخطوطات الرسالة، وقد قرأها بعضهم «أحرى»، وقرأها محقق الرسالة «أخرى»، ولا معنى لهما، وسياق النص جعلنا نختار «يتلى».

يتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله (ص) فيستنُّ به... وقد قيل: ما لم يُتلَ قراناً إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله فكان وحياً»[١٥].

وبديهي أن الشافعي، المتأخر زمانه نسبياً، لم يكن أول من عمَّد السُنَّة وحياً. فلقد سبقه إلى ذلك أهل الحديث، بل حتى بعض أهل الفقه مثل الأوزاعي الذي روى عن حسان بن عطية أنه قال: «كان الوحي ينزل على رسول الله، ويحضره جبريل بالسنَّة التي تفسره». وقد أورد الشافعي بنفسه في «كتاب النكاح» من **الأم** أقوالاً لثلاثة من المتقدمين عليه - لم يسمِّهم - من «أهل العلم» ذهبوا كلهم إلى اعتبار سنَّة الرسول وحياً أو، على أي حال، ضرباً من الوحي.

فعلى لسان أولهم أنه قال: «أمْرُ الله وجهان، أحدهما وحي ينزله فيُتلى على الناس، والثاني رسالة تأتيه [= الرسول] عن الله بأن افعلْ كذا فيفعله». وهنا يتدخل الشافعي ليمدَّ قائل هذا القول بحجة من القرآن، فيقول: «لعل من حجة من قال هذا القول أن يقول قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ الله عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾، فيذهب إلى أن الكتاب هو ما يتلى عن الله تعالى، والحكمة هي ما جاءت به الرسالة عن الله مما بيَّنت سنَّة رسول الله». ثم يسوق بعد ذلك على لسان ثاني الثلاثة قوله: «سنَّة رسول الله وجهان، أحدهما ما تبيَّن مما في كتاب الله المبين عن معنى ما أراد الله بحمله خاصاً وعاماً، والآخر ما ألهمه الله من الحكمة، وإلهام الأنبياء وحي. ثم يتبعه بقول الثالث: «سنَّة رسول الله وحي وبيان عن وحي، وأمر جعله الله إليه بما ألهمه من حكمته وخصَّه به من نبوَّته». وينتهي الشافعي من كل ذلك إلى القول على لسان نفسه: «ليس تعدو السنَّة كلها واحداً من هذه المعاني التي وصفتُ باختلاف من حكيتُ عنه من أهل العلم»[١٦].

(١٥) الإمام الشافعي، **الأم**، دار الفكر، ط٢، بيروت ١٩٨٣، ج٧، ص٣١٤. وقد استعاد المزني، كبير تلامذة الشافعي، هذه المقولة بصيغة مختلفة قليلاً في **مختصره**، ونصها كالآتي: «ما فرض رسول الله من صدقة أو عقول فإنما نزل به الوحي، وقيل لم يبيِّن رسول الله شيئاً قط إلا بوحي من الله، فمن الوحي ما يتلى ومنه ما يكون وحياً إلى رسول الله فيستن به» (**مختصر المزني**، في كتاب **الأم**، ج٨، ص٢٦٠٤).

(١٦) **الأم**، ج٥، ص١٣٦-١٣٧.

ولكن رغم وجود متقدمين على الشافعي من «أهل العلم» سبقوه إلى القول بوحي السنَّة، فإن أقوالهم كانت ستبقى مجرد أقوال متناثرة هنا وهناك لولا أن الشافعي أسَّسها في **جسم نظري متماسك**. ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول **إن الشافعي، في تكريسه السنَّة وحياً مقارناً لوحي القرآن، لم يكن ابن عصره بقدر ما كان صانع عصره**. وذلك ليس بمعنى أنه أول من قال، بل بمعنى أنه أول من جعل **النصاب الإبستمولوجي** للكتاب والسنَّة واحداً في المرجعية كما في الحجِّية، حتى أمكن لأول دارس متخصص له من الأزمنة الحديثة أن يقول: «الشافعي يعتبر الكتاب والسنَّة مرتبة واحدة في العلم في هذه الشريعة، بل يعتبرهما المصدر الوحيد لهذه الشريعة، لأن غيرهما من ينابيع الاستدلال محمول عليهما، ومقتبس من روحهما، وإن لم يؤخذ من نصهما. فمصادر الاستدلال كلها، مهما تتعدد وتتنوع، راجعة إلى أصل واحد يتكون من شعبتين، هما الكتاب والسنَّة»(١٧).

ولكن لئن يكن الشافعي قد استحق على مجهوده هذا تلقيبه بـ «ناصر السنَّة»، فهذا لا يعني أن مشروعه في «قَرْأَنَة» السنَّة لم يصطدم بأي مقاومة. فبعض معالم هذه المقاومة، التي تمت تصفيتها تصفية نهائية في القرون التالية على إثر هزيمة المعتزلة واكتساح أهل الحديث لكل الساحة الفقهية، نستشفها في كتابات الشافعي نفسه، وتحديداً في **الرسالة** وفي **الأم**(١٨). وقد صدرت هذه المقاومة عمن يمكن تسميتهم بـ «القرآنيين»، وإن كان يصعب تحديد هويتهم بعد محق آثارهم. ونقصد بـ «القرآنيين» من اعتبروا **الكتاب** وحده، دون السنَّة المستلحقة به، المرجع الوحيد في البيان الإلهي. وقد ضمَّن الشافعي

(١٧) الإمام محمد أبو زهرة، **الشافعي حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، طبعة دار الفكر العربي المصورة، القاهرة ١٩٩٦، ص١٦٨.

(١٨) عندما نتحدث عن «كتابات» الشافعي ينبغي أن نلزم الحذر الشديد: فالشافعي لم يكتب، بل أملى. وقد روى عنه **الرسالة** الربيع بن سليمان، كما روى **الأم** البويطي (أو هكذا يقال). ورواية هذين، على شهرتها، كانت بالسماع وجرى تناقلها بالسماع. وأقدم نسخة مخطوطة من **الرسالة**، وهي المنسوبة بالإجازة إلى الربيع، تحمل تاريخ ٢٦٥هـ، أي بعد نيِّف وستين سنة من وفاة الشافعي.

«كتاب جماع العلم» من **الأم** إشارة صريحة إليهم في معرض الرد عليهم وإثبات حجِّية السنَّة في باب أفرده تحت عنوان «باب حكاية قول الطائفة التي ردَّت الأخبار كلها» [أي الأحاديث]. وهذا نص ما قال:

«قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه[19]: أنت عربي، والقران نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدرى بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها لو شكَّ فيها شاكٌّ وقد تلبس عليه القران بحرف منها، استتبته، فإن تاب وإلا قتلته. وقد قال عز وجل في القران: «تبياناً لكل شيء»، فكيف جاز... عندك حديث ترويه عن رجل آخر عن آخر عن آخر، أو حديثان أو ثلاثة، حتى تبلغ به رسول الله (ص)، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحداً لقيتموه، وقدمتموه في الصدق والحفظ، من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم: أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا، ووجدتكم تقولون، لو قال رجل لحديث أحللتم به وحرمتم: لم يقل هذا رسول الله (ص)، إنما أخطأتم أو مَن حدَّثكم، وكذبتم أو مَن حدَّثكم، لم تستتيبوه، ولم تزيدوه على أن تقولوا بئس ما قلت، أفيجوز أن يفرَّق بين شيء من أحكام القران، وظاهره واحد عند من سمعه، بخبر مَن هو كما وصفتم، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله، وأنتم تعطون بها وتمنعون بها؟»[20].

ومع أن الشافعي هو المشرِّع الرائد للتسوية بين القرآن والحديث في المصدرية الإلهية وفي الأهلية التشريعية، فإنه لا يتردد في أن «يشدد النكير» على الحديث - وعلى راويه - إذ بدا له وكأنه ينقض دعواه. وذلك هو موقفه من حديث عرض الحديث على القرآن لبيان صحته من عدمها. فقد سأله محاوره الافتراضي - و**الرسالة** كلها مبنية صياغةً حول الحوار الافتراضي بين الشافعي وسائله المتخيَّل - تعليقاً على أطروحته

(١٩) يذهب محمد الخضري إلى أن المعنيين بهؤلاء «الأصحاب» المعتزلة، ولكن لا يستبعد أيضاً أن يكونوا من خوارج.

(٢٠) **الأم**، ج٧، ص٢٨٧.

القائلة «لم تكن السنَّة إلا تبعاً لكتاب الله، ولا تكون السنَّة إلا تبعاً لكتاب الله، وبمثل تنزيله»، سأله: «هذا عندي كما وصفتَ، أفتجد حجة على من روى أن النبي قال: «ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله»؟ فكان ردُّ الشافعي الباتر: «ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغُر ولا كبر، وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء» (ص٢٢٤-٢٢٥).

وليس يعسر علينا أن ندرك أن الشافعي لم يرفض الحديث لأنه منقطع الرواية - فما أكثر ما احتج هو نفسه بالمرسلات والمنقطعات! - بل لما يرسمه من علامة استفهام حول **أطروحته المركزية عن مماهاة السنَّة للكتاب**. ونحن لا نشك على كل حال أن حديث عرض الحديث على القرآن هو من وضع بعض «القرآنيين» الذين أرادوا أن يجابهوا «الحديثيين» بمثل سلاحهم. ولكننا لا نشك أيضاً في أن الحديث الضدِّي التالي الذي سيستشهد به الشافعي هو من وضع بعض «الحديثيين» الذين أرادوا أن يردوا على «القرآنيين» صاعهم صاعَين. فردّاً على مُحاوره الافتراضي الذي سأله أن يأتيه برواية عن النبي تنقض الرواية السابقة، أجاب الشافعي: «أخبرنا سفيان قال أخبرني سالم أبو النضر أنه سمع عبيد الله بن أبي رافع يحدِّث عن أبيه أن النبي قال: «لا ألفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيتُ عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه» (ص٢٢٥-٢٢٦)[٢١].

(٢١) هذا الحديث لم يرد في **الصحيحين**، ومع ذلك فقد تعددت رواياته (وأسانيده) ومنها رواية المقدام بن معدي كرب قال: «حرَّم النبي (ص) أشياء يوم خيبر، منها الحمار الأهلي وغيره، فقال رسول الله (ص): يوشك أن يقعد الرجل منكم على أريكته، يحدِّث بحديثي، فيقول: بيني وبينكم كتاب الله، فما وجدناه فيه حلالاً استحللناه، وما وجدناه فيه حراماً حرَّمناه، وإن ما حرَّم رسول الله كما حرَّم الله». وقد كان الشافعي نفسه أورد عن المطَّلب بن حَنْطب أن «رسول الله (ص) قال: ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه» (ص٨٧). والحال أنه لم يأت ذكر لتحريم الحمار الأهلي في القرآن. وهذا مع العلم بأن قائمة التحريمات التي ستوضع على لسان النبي من دون أن يكون قد أتى لها ذكر في القرآن ستتطاول حتى تتعدى الخمسين تحريماً، ومنها - وهو أغربها - حديث تحريم قتل الجراد كما رواه الطبراني عن أبي زهير النميري من أن «رسول الله (ص) قال: لا تقتلوا الجراد، فإنه جند الله الأعظم».

والواقع أنه حتى عندما يصطدم الشافعي بأحاديث «صحيحة» على شرطه تنقض دعواه عن المصدر الإلهي للسنَّة وتؤكد على العكس على بشريتها وبشرية الرسول الصادرة عنه، فإنه لا يعدم وسيلة للالتفاف على مضمونها المناقض، متوسلاً إلى ذلك بما سنسمِّيه **بالعقل التخريجي**، وهو عقل نمطي يتحكم بكل «الإبستمولوجيا الحديثية» كما سنرى ذلك لاحقاً في مثال ابن قتيبة. ففي السياق نفسه الذي وجدنا الشافعي يؤكد فيه أن «السنَّة» إلهام إلهي أو وحي منزل أو في أدنى الأحوال بيان عن وحي منزل، يورد الحديث التالي الموضوع على لسان الرسول: «إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون إليَّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن [= أبلغ] بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه، فلا يأخذنَّه، فإنما أقطع له قطعة من نار[٢٢]». وفي الوقت الذي يتجاهل فيه الشافعي البشرية الصارخة التي ينطق بها هذا الحديث، فإنه لا يجد من تخريج آخر سوى أن يقول: «فأخبر [= رسول الله] أنه يقضي على الظاهر من كلام الخصمَين» (ص١٥٦). ولا شك أن «الحكم بالظاهر وعلى الظاهر» هو مفتاح أساسي من مفاتيح الشافعي في قراءته «كيف البيان». وليس لنا أن نتوقف عند هذه **القراءة الظاهرية** التي لا بد أن يؤتيها حقَّها كل من يدرس الشافعي[٢٣]. ولكن الحكم بمقتضى الظاهر، وهو الحكم الوحيد الذي في متاح البشر - إذ لله وحده بموجب النص القرآني «علم الغيب» والعلم «بذات الصدور» - يترك بالضرورة الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام الخطأ البشري. فكيف يمكن أن ينسب مثل هذا الخطأ إلى إلهام إلهي؟ وهل من حاجة بشرية أصلاً إلى إلهام إلهي إلا للحكم على الباطن، وبالتالي لتفادي الحكم بالخطأ على الظاهر؟

(٢٢) «كتاب جماع العلم» من الأم، ج٧، ص١١.

(٢٣) انظر على سبيل المثال الإمام محمد أبو زهرة في كتابه عن الشافعي: «إن الشافعي رضي الله عنه يستمسك بالنصوص يفهمها على مقتضى ما تدل عليه في اللسان العربي... لذلك نستطيع أن نقول إنه يعتمد في تفسيره للشريعة، واستخراج أحكامها، والاستدلال بأصولها على فروعها، على الظاهر الذي تدل عليه النصوص... ويقرر أن الشريعة لا تنفذ إلا حسب الظاهر، ولا يتجه أولياء الأمر في تطبيقها إلى الباطن لأن الأحكام على الظاهر، والله ولي الغيب» (**الشافعي**، ص٢٨٧-٢٨٨).

والحق أن حديث «إنما أنا بشر» - الذي تتعدد رواياته وأسانيده وكلها «صحيحة» على شرط الشافعي، وعلى شرط الشيخين من بعده - إنما ينهض دليلاً حاسماً لا على وجوب الجمع، بل على وجوب التفريق بين **كتاب** مصدره إلهي **وسنَّة** صادرة عن الرسول من حيث هو بشر. وقد حذَّر الرسول نفسه في أكثر من حديث موضوع على لسانه من الخلط بين أمر الله وأمره هو: فأمر الله منزَّه عن الباطل وأمره هو غير منزَّه عن الخطأ، لأنه بنص القرآن، مثنى وثلاث ورباع، رسول **بشر**. وبنص الحديث أيضاً: فعبارة «إنما أنا بشر» تتردد نحواً من خمس وستين مرة في المدونة الحديثية الكبرى التي تؤلفها «الكتب التسعة». وهذا ليس فقط في حديث التقاضي الذي أورده الشافعي وصححه الشيخان واعتمده سائر أصحاب المسانيد والسُنن، بل كذلك في عدة أحاديث أقرَّ فيها الرسول بأنه، مثله مثل غيره من البشر، قد يصيب ويخطئ، وقد يغضب وينسى، وقد يغلط في الحكم والتقدير، وقد يقضي حتى بغير حق، مهما سعى إلى أن يتحرَّاه، لأنه لم يؤتَ له، مثله مثل سائر البشر، أن يقضي إلا على الظاهر دون الباطن. ولندع الأحاديث تتكلم من تلقاء نفسها، وكلها، كما نوَّهنا ونعيد التنويه، «صحيحة» على شرط الشافعي والشيخين، ناهيك عن شرط سائر أصحاب المسانيد والسنن:

«عن أم سَلَمة زوج النبي (ص) أن رسول الله (ص) سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال: إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذ بها أو ليتركها» (البخاري). وفي رواية أخرى: «إنما أقضي على نحو ما أسمع » (النسائي)، وفي رواية ثالثة: «إنما أقضي لكم على نحو مما أسمع منكم» (ابن ماجة)، وفي رابعة: «إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليَّ فيه» (أبو داود).

وفي حديث الزيادة أو النقص في الصلاة قيل للرسول وقد صلَّى بالناس ظهراً خمساً: «أيا رسول الله أحدَثَ في الصلاة شيء؟»، فكان جوابه:

«لو حدث في الصلاة شيء لنبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكِّروني» (البخاري ومسلم وابن ماجة وأحمد).

وفي حديث تأبير النخل ترد الروايتان التاليتان:

- «عن رافع بن خديج قال: قدم نبي الله (ص) المدينة وهم يأبرون [= يلقِّحون] النخل، فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه [= أي في الجاهلية]، قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوه فنقصت، فذكروا له ذلك فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» (مسلم).
- وعن عبيد الله عن أبيه قال: مررت مع رسول الله (ص) في نخل فرأى قوماً يلقِّحون النخل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ قالوا: يأخذون من الذكر فيجعلونه في الأنثى، قال: ما أظن ذلك يغني عنهم شيئاً، فبلَغَهم فتركوه، فنزلوا عنها، فبلغ النبي (ص) فقال: إنما هو الظن إن كان يغني شيئاً فاصنعوه، فإنما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم: قال الله فلن أكذب على الله»[٢٤] (ابن ماجة).

وأخيراً حديث الخطأ في الحكم، وبالتالي في العقاب، في حال الغضب. وقد وردت في هذا الحديث نحو من ثلاثين رواية صحَّح أكثرها مسلم وأحمد بن حنبل.

- «عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر، وإني قد اتخذت عنك عهداً لن تُخْلِفَنيه: فأيما مؤمن آذيته أو سببته أو جلدته، فاجعلها له كفارة وقربة تقرِّبه بها إليك يوم القيامة» (مسلم).

---

(٢٤) لهذا الحديث روايات أخرى تؤكد أن الرسول ما كان يقول إلهاماً من الله إلا في أمور الآخرة؛ أما في أمور الدنيا فهو غير ملهم، أو حتى مكفوف اليد. ومنها ما رواه مسلم في **صحيحه**: «إذا أمرتكم بشيء من أمر الله عز وجل فأتوا منه ما استطعتم، وإذا أمرتكم بشيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم بأمور دنياكم». وما رواه أحمد في **مسنده**: «إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به، فإذا كان من أمر دينكم فإليّ». انظر توظيفنا لهذه الروايات في دراستنا عن «بذور للعلمانية في الإسلام» التي أبطلنا فيها قول من قال إن الإسلام لم يعرف التمييز بين الدنيا والآخرة، أو بين الدين والدولة، أو بين الخلافة والمُلك، على نحو ما عرفته المسيحية من خلال القولة الإنجيلية المشهورة: «أعطوا ما لله وما لقيصر لقيصر (**هرطقات ١**، دار الساقي، ط٢، بيروت ٢٠٠٨، ص١٩-٣٨).

- «عن عائشة قالت إن أعداد العرب كثروا على رسول الله حتى غمُّوه... فقال: اللهم! العنهم، فقالت عائشة: يا رسول الله هلك القوم، فقال: كلا والله يا بنت أبي بكر، لقد اشترطت على ربي عز وجل شرطاً لا خُلف له فقلت: إنما أنا بشر يضيق بما يضيق به البشر، فأي المؤمنين بدرت إليه مني بادرة فاجعلها له كفارة» (أحمد).
- «عن أنس بن مالك قال: كانت عند أم سليم يتيمة، فرأى رسول الله اليتيمة فقال: أنتِ هيه لقد كبرت لا كَبُرَ سنُّك، فرجعت اليتيمة إلى أم سليم تبكي، فقالت أم سليم: ما لك يا بنيَّة؟ قالت الجارية: دعا عليَّ نبي الله أن لا يكبر سني، فالآن لا يكبر سني أبداً، فخرجت أم سليم مستعجلة تلوث خمارها حتى لقيت رسول الله (ص)، فقال لها: ما لك يا أم سليم؟ فقالت: يا نبي الله أدعوت على يتيمتي؟ قال: وما ذاك يا أم سليم؟... أما تعلمين أني اشترطت على ربي فقلت: إنما أنا بشر أرضى كما يرضى البشر وأغضب كما يغضب البشر، فأيما أحد دعوت عليه من أمتي بدعوة ليس لها بأهل أن يجعلها له طهوراً وزكاة وقربة يقرِّبه بها منه يوم القيامة؟» (مسلم).

إن عظَمة هذه الأحاديث المنسوبة إلى الرسول تكمن تحديداً في تثبيت انتمائه إلى **الشرط البشري** وإلى لازمة هذا الشرط التي لا تقبل انفكاكاً عنه: **الخطأ البشري**. وبديهي أننا لا ندري مدى الصحة التاريخية لهذه الأحاديث الخمسة والستين ولآلاف غيرها مما تحتويه دفتا المدونة الحديثية التي عرفت تضخماً متسارعاً ابتداءً من القرن الثالث للهجرة. فأمر الصحة التاريخية في هذا الموضوع بات أشبه بعلم الباطن الذي لا يعلمه، بموجب النص القرآني، سوى الله. ولكن بالمقابل عندما نتحدث عن صحة الأحاديث الخمسة والستين التي تؤكد بشرية الرسول، وبالتالي قابلية سريان الخطأ عليه كسائر البشر - إلا فيما يوحى إليه وحياً وهو حصراً قرآني - فإنما نقصد شروط الصحة كما حددها أهل الحديث، وفي مقدمتهم الشافعي ومن بعده الشيخان وسائر أصحاب المسانيد والسنن، وهي شروط تتصل حصراً بالرواية والرواة وسلاسل الإسناد وتعديل الرجال،

ونادراً ما تتطرق إلى مضمون الأحاديث[٢٥]. وما لم يتدخل **العقل التخريجي** ليخلط الحدود بين الحق والباطل وليعتسف في التأويل فلا مجال للشك في أن تلك الأحاديث الخمسة والستين - التي يستشهد الشافعي ببعضها أصلاً - ترسم علامة استفهام كبرى حول دعوى صاحب **الرسالة** عن «وحي السنَّة». فليس الغضب والرضا، والنسيان والاستدراك، والحكم بالظاهر والمسموع كما في حديث التقاضي، والعقاب بالخطأ سبًّا أو جلداً، واستنزال اللعنة والدعاء بغير ذنب كما في حديث عائشة وأم سليم، وإبداء الرأي في ما لا علم فيه لمبديه ولا خبرة له به كما في حديث تأبير النخل، ليس كل ذلك من نصاب وحي ذي مصدر إلهي. بل ذلك من نصاب الشرط البشري بنقصه وقصوره عن إدراك مراتب الكمال. والأحاديث الخمسة والستون تؤكد، ولا تلغي، الصورة القرآنية لرسول بشر ﴿يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: ٧)، ولسان حاله يقول، أو مأمور إلهياً بالأحرى بأن يقول: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (فصلت: ٦). وصحيح أن هذه الآية، وكذلك الآية ١١٠ من سورة الكهف، تخصصان المثلية البشرية للرسول باستثناء واحد وهو أنه **يوحى إليه**، إلا أن هذا الاستثناء عائد إلى لحظات الوحي دون غيرها. أما عندما يصمت الوحي أو ينقطع - وانقطاعه قد يدوم شهراً - فإن الرسول يعود بشراً غير مستثنى من المثلية البشرية بشيء. والحال أن هذه المثلية البشرية هي ما يريد صاحب **الرسالة** أن ينفيه. فعنده أن الرسول هو في حالة وحي دائم، وكلما نطق وكيفما نطق فإنما ينطق عن وحي. وعلى هذا النحو تغدو السنَّة قرآناً بعد القرآن. ولكن أليس من شأن «قرْأنة» السنَّة أن تتأدى إلى «تسنين» القرآن؟ وبالفعل، سوف نرى أن الشافعي لن يتردد في أن يقول - على الأقل كما قُوِّل - إن

(٢٥) لا بد من التعامل مع مفهوم عدالة الرجال بحذر إبستمولوجي كبير. فأمر هذه العدالة من الباطن يشبه أمر الصحة التاريخية. إذ إن عدالة الرجال هي هنا أيضاً على الظاهر. فنحن لا ندري هل كان المعدَّلون عدلاء حقاً، ولكن كل ما ندريه أنه قد جرى تعديلهم بموجب قواعد أهل الحديث وضوابطهم. وبتعديلهم هذا «صحَّت» الأحاديث التي رووها أو رويت على ألسنتهم: فهي «صحيحة» على شرط الشيخين في الإسناد، ولكن ليس بالضرورة على شرط المطابقة الموضوعية للواقع وللحقيقة التاريخيين. وسوف تكون لنا إلى هذا الموضوع عودة.

«السنَّة حاكمة على القران»، هذا إن لم تكن ناسخة له طبقاً للفرضية التي ستُكتب لها الغلبة بعد الشافعي. فما دام كل ما يصدر عن الرسول من قول أو فعل أو حتى سكوت إنما يصدر عن وحي، فمعنى ذلك أن كل مسافة فاصلة بين القرآن والسنَّة قد انتفت، وانتفت معها المثلية البشرية للرسول، وصار الاستثناء الإلهي لأويقات الوحي قاعدة عامة يسري مفعولها حتى على لحظات الغضب والضيق والسهو والشتم واللعن التي قد تنتاب الرسول من حيث هو بشر لا يملك دفعاً لبشريته ولا يستثنيه مرسله نفسه من حكم هذه البشرية إلا في اللحظات التي يبلغه فيها رسالته.

أفنغالي إذا قلنا إن الشافعي نفَّذ انقلاباً حقيقياً على الصعيد اللاهوتي والإبستمولوجي معاً عندما جعل للسنَّة الرسولية البشرية نصاباً إلهياً وبوَّأها منزلة الأصل مع الكتاب وكرَّسها شريكة له في التحكم بمصائر كل العقل في الإسلام، سواء منه العقل الديني أو العقل المعرفي؟

وعندما يقال لنا إن الشافعي كان لعلم الشرع ما كانه أرسطو لعلم المنطق والخليل لعلم العروض، فلا بد أن نلاحظ أن هذه المماثلة التي كان الفخر الرازي أتقن حبكها، وأعاد أحمد أمين - ومن بعده الجابري - إدخالها إلى الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة، إنما هي مماثلة مضلِّلة(٢٦). فالدور الذي اضطلع به الشافعي لم يكن مجرد دور المنظم الذي يصوغ في قانون كلي ما يعرفه سائر الناس بمحض

(٢٦) قال الفخر الرازي في **مناقب الشافعي**: «اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض. ذلك أن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلَّص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح. فلما رأى أرسطو ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة فاستخرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً... وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع، فاستخرج الخليل علم العروض فكان قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده. فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة... فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل».

الطبع. بل كان، إذا استعرنا لغة الحركات الانقلابية الحديثة، مؤسساً لـ «جمهورية جديدة». وباستعارة لغة ابن خلدون فإنه لم يكن محض متابع لمن تقدمه، بل كان رائداً ومدشِّناً لـ «نشأة مستأنفة». ولم يكن دوره الانقلابي في مجال أصول الشريعة بأقل من ذاك الذي اضطلع به معاوية في مجال تاريخ السياسة بتأسيسه الخلافة الأموية أو أبو العباس السفاح بتأسيسه الخلافة العباسية. فمن بعده لن يعود أي شيء على الصعيد اللاهوتي والمعرفي كما كان من قبله. فالسنَّة صارت **كتاباً** مع **الكتاب** وأحيطت بمثل هالة الوحي التي تحيط بالتنزيل. **ولعل مثل هذا الانقلاب التأليهي في الإسلام لا يجد ما يناظره في تاريخ الأديان سوى الانقلاب الذي شهدته المسيحية في القرن الرابع الميلادي عندما جرى، مع تنصُّر الإمبراطورية الرومانية، تنصيب المسيح إلهاً ابناً مشاركاً في الجوهر للإله الأب. ولكن مع هذا الفارق: فبدلاً من تأليه شخص الرسول، جرى تكريس المصدرية الإلهية لسنَّته – أو كلمته حسب التعبير المسيحي الوارث لـ «اللوغوس» الإغريقي – وهذا أقصى ما كان يمكن أن يتقبله دين كالإسلام قام في أساسه على التوحيد التجريدي**. أما بالمقابل في المسيحية، القائمة على التوحيد التشخيصي، فإن «الكلمة» التي «كانت في البدء» و«كانت هي الله» هي التي «صارت بشراً» حسب التعبير الشهير ليوحنا الإنجيلي.

حجِّية خبر الواحد (منهج المماثلة)

قد لا نغالي إذا قلنا إن الشافعي لم يكن مؤسساً لعلم أصول الفقه في الإسلام فحسب، بل كان كذلك، وقبل ذلك، مؤسس نظرية المعرفة في الإسلام.

ولئن كانت هذه الريادة الإبستمولوجية تتمثل قبل كل شيء في شرعنته للسنَّة، فإن هذه الشرعنة نفسها قد تمت على مرحلتين. وكما سنرى حالاً، لم يكن دوره في ثانية هاتين المرحلتين أقل ريادية عنه في أولاهما.

وبالفعل، إن يكن الشافعي قد خصص الشطر الأول من **الرسالة** لتكريس **الحجِّية الإلهية** للسنَّة، فقد خصص الشطر الثاني منها لتكريس **الحجِّية الإبستمولوجية** لخبر الواحد من السنَّة إياها.

ولئن يكن الشافعي توسَّل في إثبات الحجِّية الإلهية بمنهج **المطابقة**، اللامشروعة دلالياً ومعجمياً، بين الحكمة المنزلة طبقاً للنص القرآني وبين السنَّة الموضوعة على لسان النبي أو المنسوبة إلى فعله، فقد لجأ في إثبات الحجِّية الإبستمولوجية لهذه السنَّة إلى منهج لا يقل لامشروعية هو منهج **المماثلة**، بل **المشابهة** التي لا أساس لها سوى القياس الناقص.

فمنذ كتاب **الأم**، وفي «باب حكاية قول من ردَّ خبر الخاصة»، كان الشافعي أجرى تمريناً أولياً، من منظور نظرية المعرفة، لإثبات حجِّية خبر الواحد. ولكن ما كان محض «لعثمة» إبستمولوجية في كتاب **الأم** أخذ شكل تأسيس نظري متكامل في كتاب **الرسالة**، من خلال الباب المطوَّل الذي أفرده في أكثر من ثلاثمئة فقرة تحت عنوان «باب خبر الواحد»[٢٧].

وكما لنا أن نتوقع فإن الشافعي يفتتح هذا الباب بفقرة يضمِّنها شروط ضمانة الصحة - معرفياً وأخلاقياً - التي دَرَج المأثور، من قبله ومن بعده، على اشتراطها في رواة الخبر الواحد. يقول:

«لا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً، منها: أن يكون مَنْ حدَّث به ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يحدِّث به، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدِّث به على المعنى، لأنه إذا حدَّث به على المعنى وهو غير عالم يحيل معناه، لم يَدْرِ لعله يحيل الحلال إلى

(٢٧) لنذكر، على سبيل المقارنة فحسب، أن الأبواب الأربعة التي أفردها الشافعي من **الرسالة** لإثبات الحجِّية الإلهية للسنَّة النبوية، أو المنسوبة بتعبير أدق إلى النبي، لم تتضمن سوى ست وسبعين فقرة.

حرام [والحرام إلى حلال]، وإذا أداه بحروفه فلم يبقَ وجه يُخاف فيه إحالته الحديث، حافظاً إن حدَّث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدَّث من كتابه، بريَّاً من أن يكون مدلساً يحدِّث عن مَنْ لقي ما لم يسمع منه ويحدِّث عن النبي ما يحدِّث الثقات خلافَه عن النبي. ويكون هكذا مَن فوقه ممَّن حدَّثه حتى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى به إليه دونه، لأن كل منهم مثبِت لمن حدَّثه، ومثبت على من حدَّث عنه، فلا يُستغنى في كل واحد منهم عما وصفتُ»[٢٨].

ومع أن الشافعي يعتبر أن كل ما قاله عن ضمانة الصحة الأخلاقية والمعرفية لراوية الحديث أصل قائم في ذاته، وبالتالي «لا يكون قياساً على غيره» لأن «القياس أضعف من الأصل» (ص٣٧٢)، فإنه «يتنازل»، بناء على طلب مُحاوِره الافتراضي، ليقيس رواية الراوي على شهادة الشاهد، أو - بتعبيره - لـ «يمثِّل» بها عليها تحاشياً منه لإضعاف الأصل بقياسه على غيره. والحال أن ما يفاجئ قارئ **الرسالة** أن المشروطية التي يضعها الشافعي لقبول الرواية هي أدنى بكثير من المشروطية التي وضعها النص القرآني لقبول الشهادة. فمعلوم أن القرآن قضى بأربعة شهود في الزنا (النساء: ١٥ والنور: ٢٤)، وبشاهدين اثنين من الرجال (أو برجل وامرأتين) في الأموال (البقرة: ٢٨٢) وفي الوصية (المائدة: ١٠٦) وفي الطلاق (الطلاق: ٢)، وبالتالي - وقياساً على ذلك - في القصاص وسائر الأقضية والحدود على ما ذهبت إليه جميع مدارس الفقه في الإسلام[٢٩]. والحال أيضاً أن الشافعي، في الوقت الذي لا يجيز فيه «شهادة شاهد وحده»، يصرح بـ «قبول خبر الواحد»، ويعضد تصريحه هذا بالقول: «أَقْبَلُ في الحديث الواحدَ والمرأةَ، ولا أقبل واحداً منهما وحده في الشهادة» (ص٣٧٣ و٣٨٣).

وهكذا يتضح للحال لماذا أصرَّ الشافعي على التبيين لمُحاوره الافتراضي التزامه **بمبدأ المماثلة لا المقايسة**. فلو كان قاس الرواية على الشهادة لكان ملزماً بألا يقبل بخبر

(٢٨) **الرسالة**، ص٣٧٠-٣٧٢. ومن الآن فصاعداً سنكتفي في الشواهد بالإشارة إلى رقم الصفحة.

(٢٩) خلا استثناء واحد وهو قبول شهادة امرأة واحدة في ما لا يطلع عليه إلا النساء من عيوب النساء.

الواحد إلا إذا رواه اثنان. والحال أنه قبِل به في الحديث بنصف هذا العدد، بل بنصف هذا النصف إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه لم يقبل في الحديث «الواحدَ» فحسب، بل كذلك «المرأة» التي شهادتها بموجب نص الآية ٢٨٢ من سورة البقرة بنصف شهادة الرجل.

وليس هذا فحسب. فالشافعي، في تهوينه من شأن المشروطية العددية، ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. فشهادة الأربعة أو الاثنين تبقى فاعليتها محصورة بمتعاقدَين اثنين كما في حالات الزنا أو الطلاق أو الدَيْن. وسواء أكانت صادقة أم كاذبة فإن المنفعة أو المضرَّة المترتبة عليها لا تتعدى الزاني والزانية، أو الرجل المطلِّق والمرأة المطلَّقة، أو الدائن والمدين. وبالمقابل، إن خبر الواحد، الذي يخفض نصاب مشروطيته العددية إلى النصف أو حتى الربع، هو خبر «يُحِلُّ ويُحرِّم» - بتعبير الشافعي نفسه (٤٥٨) - للأمة بأسرها. وذلك هو **المسكوت الكبير عنه** في كل المماثلة التي يقيمها الشافعي بين رواية الراوي وشهادة الشاهد. وهذا المسكوت عنه يبقى مسكوتاً عنه حتى عندما يقرُّ الشافعي بأن هذه **المماثلة** لا تصحُّ إلا بقدر ما تقترن **بمفارقة**، وتحديداً بمفارقة **عددية**. وحسب تعبير الشافعي نفسه، إن خبر الواحد، «المجامع للشهادة» في وجوب قبوله، «مفارق لها في عدده» (ص٣٨٦). ولكن لئن اقترنت المجامعة بين الشهادة والرواية على هذا النحو بمفارقة من طبيعة عددية، فإن هذه المفارقة لا تتمثل فقط بتلك التي ينطق بها الشافعي، بل كذلك، وأساساً، بتلك التي يسكت عنها. فالشافعي، الذي يجيز أن يكون النصاب العددي للرواة نصف عدد أو حتى ربع عدد الشهود، يغيِّب عن وعي قارئه أن شهادة الشهود لا تُلْزِم في نهاية المطاف سوى القاضي في تحكيمه بين خصمين أو في إدانته أو تبرئته ظنينين، في حين أن رواية الرواة، المخفَّض نصابها العددي ضعفاً أو ضعفين، تلزِم عدداً لا عدَّ له هو الأمة بجماعها إلزاماً لا رادَّ له بحكم مصدره الرسولي، وبالتالي الإلهي، المفترض.

على أن الأمر لا يقتصر على **الكمّ**، بل يطال أيضاً **الكيف**. فالتهاون الكمي من جانب الشافعي في مشروطية قبول خبر الواحد، الذي يريد أن يلزم به الأمة **بامتدادها** المكاني والزماني في حلالها وحرامها، يقارنه تهاون كيفي. فصحيح أن مصنِّف **الرسالة** كان اشترط في مقدمته العامة لـ «باب خبر الواحد» أن يكون راويه «بريًّاً من أن يكون مدلساً» (ص٣٧١)، وصحيح أنه كان يطيب له أن يروي على لسان شعبة بن الحجاج أن «التدليس أخو الكذب» و«لأن أزني أحبُّ إليَّ من أن أدلِّس»[٣٠]. ومع ذلك نراه لا يتردد في **الرسالة** نفسها، وفي الباب نفسه، في أن يصرِّح بنوع من القبول لخبر الواحد ولو أحاطت به شبهة التدليس، قائلاً بالحرف الواحد: «ومن عرفناه **دلَّس** مرة فقد أبان لنا عورته في روايته، وليست تلك العورة بالكذب فنردَّ بها حديثه... ولا نقبل من مدلِّسٍ حديثاً حتى يقول فيه «حدَّثني» أو «سمعتُ» (ص٣٧٩-٣٨٠).

وإنما في سياق هذا التهاون الكيفي يصرِّح الشافعي بقبول خبر الواحد ولو كان منقطعاً أو مرسلاً، وإن جعل لقبوله هذا بعض الشروط، وإن سلَّم أيضاً لمحاوره الافتراضي بأن «لا نستطيع أن نزعم أن الحجة تَثْبُتُ به [= المنقطع المرسل] ثبوتها بالمتصل» (ص٤٦٤). ولا يكتفي الشافعي بالإعلان النظري عن قيام الحجة بالمنقطع والمرسل، بل يمارس ذلك ويلزم نفسه بهذه الحجِّية في أكثر من موضع من **الرسالة** حيث يسوق أخباراً آحاداً فيها انقطاع وإبهام وجهالة. ومن أمثلة ذلك:

- «أخبرنا **من لا أتَّهم** عن ابن أبي ذئب عن مخلد بن خفاف قال...» (ص٤٤٨).
- «أخبرني **من لا أتَّهم** من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال...» (ص٤٥٠).
- «أخبرنا **الثقة** من أهل العلم عن...» (ص١٢٩).

(٣٠) ذكره ابن الصلاح في مقدمته. والتدليس لغةً إخفاء العيب في البيع وكتمانه. أما في الحديث فهو أن «يروي المدلِّس عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه منه، أو عمن عاصره ولم يلقه، موهماً أنه قد لقيه وسمع منه» (انظر ابن الصلاح، **علوم الحديث**، دار الفكر، ط٣، دمشق ٢٠٠٤، ص٧٣-٧٥).

- «أخبرنا الثقة عن معمر عن...» (ص٢٣٦ و٤٦٩).

بل إن الشافعي يورد حديثاً منقطعاً على لسان عطاء بن يسار عن النبي يختم فيه بالقول: «وقد سمعت من يصل هذا الحديث، ولا يحضرني ذكرُ مَنْ وصَلَه» (ص٤٠٥)[٣١].

ولا يتحرج الشافعي بعد هذا من محاولة تبرير تهاونه في شروط الرواية بعذر يمكن أن يُدخله بعضهم في باب تواضع العلماء مثلما قد يرى بعضهم الآخر أنه مما يصح فيه القول إنه أقبح من الذنب. وعلى أي حال كان الأمر سيهون لولا أن خبر الواحد، كما يتهاون الشافعي في شروط روايته، ليس مجرد خبر بين الأخبار، بل هو عند مصنِّف **الرسالة** أصل قائم في نفسه للتشريع حِلاً وتحريماً. ولندع الكلام من دون مزيد من التعليق للشافعي:

«كل حديث كتبته منقطعاً فقد سمعته متصلاً أو مشهوراً عن من روي عنه بنقل عامة من أهل العلم يعرفونه عن عامة، ولكني كرهت وضع حديث لا أتقنه حفظاً، وغاب عني بعض كتبي، وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظت، فاختصرت خوفَ طول الكتاب، فأتيت ببعض ما فيه الكفاية، دون تقصِّي العلم في كل أمره» (ص٤٣١).

(٣١) الحديث المعني هو حديث قبلة الصائم، وقد أخذه الشافعي بنصه وإسناده عن مالك الذي أورده في باب «ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم». ونصه كالآتي: «أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن رجلاً قبَّل امرأته وهو صائم [في رمضان]، فوجد من ذلك وجداً شديداً، فأرسل امرأته تسأل عن ذلك، فدخلت على أم سَلَمة، أم المؤمنين، فأخبرتها، فقالت أم سلمة: إن رسول الله يقبِّل وهو صائم». والحديث منقطع لأن راويه عطاء بن يسار لم يلقَ النبي إذ كان مولده بعد وفاته بنحو من تسع سنوات، وفيه أيضاً مجهول لأن عطاء يخبر عن «رجل قبَّل امرأته وهو صائم» ولا يسمِّيه. ورغم تطور تقنية الوصل لاحقاً، فقد بقي هذا الحديث مرسلاً وفيه جهالة: إذ من هو ذلك الرجل الذي قبَّل امرأته وهو صائم في رمضان ومن هي امرأته؟ والحال أن الشافعي، إذ يأخذ بحديث الرخصة هذا للصائم في القبلة، يضرب صفحاً عما أورده مالك، على سبيل الضدية كما رأينا، في باب «ما جاء في التشديد في القبلة للصائم». بل أكثر من ذلك: فهو يضرب صفحاً عن حديث مناقض يحرِّم القبلة على الصائم ساقه ابن ماجة على لسان ميمونة مولاة النبي أنها قالت: «سئل النبي (ص) عن رجل قبَّل امرأته وهما صائمان، قال: قد أفطرا»، كما ساقه ابن حنبل بلفظ مختلف قليلاً، ولكن دوماً على لسان ميمونة: «سئل النبي (ص) عن رجل قبَّل امرأته وهو صائم، قال: «قد أفطرا».

على أننا لم نستوفِ بعد الجوانب جميعها لآلية المماثلة التي يعتمدها **الشافعي** لتثبيت حجِّية خبر الواحد. إذ كما وجدناه ينتقل بسهولة من المشابهة إلى المفارقة ليبرر الأخذ في الحديث النبوي بما لا يؤخذ به في الشهادة الدنيوية، كذلك سنجده في ما يلي ينتقل بمرونة لا تقلُّ مطاطية من **التهوين** في شروط الرواية إلى **التهويل** من شرط الرواة إلى حد رفعهم، في وجوب تصديقهم في أحاديثهم، إلى مصاف الأنبياء المرسلين.

فدوماً من منطلق منطق المماثلة - ذي القوة الإقناعية لا البرهانية كما كان يقول أرسطو - لا يتحرج مصنِّف **الرسالة** من رسم علامة مساواة، من حيث الحجِّية، بين خبر الواحد وبين نبوة الأنبياء التي تقوم فيها الحجة بالواحد فالواحد منهم على التوالي. وهكذا يفرد الشافعي باباً على حدة تحت عنوان «الحجة في تثبيت خبر الواحد» ليثبت أنه في تاريخ النبوة والأنبياء، كما يورده النص القرآني، دليل على ما يذهب إليه من أن الحجة «تقوم بالواحد قيامها بالأكثر»:

«في كتاب الله تبارك وتعالى دليل على ما وصفتُ:

- قال الله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ﴾،
- وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ﴾،
- وقال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾،
- وقال: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً﴾،
- وقال: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً﴾،
- وقال: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً﴾،
- وقال: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾،

- وقال لنبيه محمد صلَّى الله عليه: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ﴾،
- وقال: ﴿وَمَا محَمَّدٌ إِلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾.

«فأقام جلَّ ثناؤه حجته على خلقه في أنبيائه، في الأعلام التي باينوا بها خلقه سواهم، وكانت الحجة بها ثابتة على من شاهد أمور الأنبياء ودلائلهم التي باينوا بها غيرهم، ومَنْ بَعْدَهم، وكان الواحد في ذلك وأكثر منه سواء، تقوم الحجة بالواحد منهم قيامها بالأكثر» (ص٤٣٦-٤٣٧).

ولنقل حالاً إننا لسنا هنا أمام مماثلة تامة القياس، ولا حتى ناقصة القياس. وإنما هي مماثلة مغلوطة القياس، والتغليط فيها متعمد بهدف الإيهام والتلبيس النفسي.

فالمرسِل في النبوة هو الله نفسه، أما المرسِل في خبر الواحد فهو بشر من البشر.

والمرسَل في النبوة نبي، والنبي في المأثور الديني لجميع الأمم والثقافات التي تنضوي تحت جناحه معصوم من الكذب.

أما المروي في الحديث فهو خبر، والخبر يحتمل، ككل خبر، الصدق والكذب حتى ولو كان منسوباً إلى النبي.

وكون النبي المرسَل واحداً وكون الخبر المروي واحداً لا يؤسس واحديتهما في مصداقية واحدة.

فليس لأن النبي واحد صدَّقه الناس، وليس لأن الخبر واحد يُفترض به، على سبيل المماثلة، أن يصدِّقه الناس.

فالنبي يستمد مصداقيته لا من واحديته، بل من دليل المعجزة. وما من نبي بُعث، في المأثورات الدينية للأمم والثقافات جميعاً، إلا ومعه دليل المعجزة لأنه برهانه الوحيد على أنه مبعوث وعلى أنه صادق في ما يدعيه لنفسه من مبعوثية.

وبالمقابل، إن واحدية الخبر ليس من شأنها إلا أن تجعله أكثر من غيره موضع شك. ولكن هذا لا يعني أن تواتر الأخبار كافٍ بذاته للدلالة على صدقها. فليس يتعذر أن يقع التواتر حتى في الكذب. أضف إلى ذلك أن الرواية، سواء أكانت أحادية أم متواترة، خاضعة خضوعاً جبرياً لقانون المسافة الزمنية. وبالرجوع إلى المدونة الحديثية في الإسلام، وهي الأضخم في نوعها من جميع مأثورات الديانات الأخرى، فإننا لا نملك حديثاً واحداً نستطيع أن نقول إنه قاله الرسول من دون فاصل زمني. بل جميع ما في متاحنا من الأحاديث، وهي تُعد بعشرات الآلاف - وبأكثر من ذلك بكثير إذا ما أضيف إليها ما صُنِّف منها في باب «الموضوعات» - إنما صيغتها واحدة لا تتبدل: ليس «قال الرسول»، بل «قال... قال... قال الرسول». وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المدونة الحديثية لم تشرع بالتبلور إلا في زمن مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي - بل حتى في الزمن التالي لزمنهما إذا أخذنا بعين الاعتبار أنهما ليسا هما من حررا «**الموطأ**» و«**الرسالة**»، وإنما جرى تحريرهما من بعدهما «سماعاً» عنهما أو «إجازةً» منهما - فلنا أن نقول إن مسافة زمنية لا تقلُّ عن أربعة أجيال تفصل بين «قال الرسول» و«قال... قال... قال الرسول».

وما يصدق على الرسول يصدق على جميع الصحابة الذين رووا، أو قيل إنهم رووا عنه، بل كذلك حتى على التابعين كبارهم وصغارهم. وحسبنا هنا مثال واحد، وهو مثال أغزر المحدثين حديثاً عن الرسول، أبي هريرة الذي تعدَّت أحاديثه في الكتب الصحاح الثمانية آلاف. فنحن لا نملك حديثاً واحداً قاله أبو هريرة مباشرة، وإنما كل ما نملكه: «قال... قال... قال أبو هريرة»[٣٢].

(٣٢) من هنا خلافنا مع الدراسات الحديثية والمعاصرة - بدءاً بدراسة محمود أبو رية الرائدة: **أبو هريرة شيخ المضيرة** وانتهاء بدراسة مصطفى بوهندي: **أكثر أبو هريرة** التي نزعت إلى أن تثبت أن أبا هريرة هو أكذب من كذب على الرسول. فما غاب عن أصحاب هذه الدراسات - الذين نعترف لهم على كلِ حال بجرأتهم في الانضواء تحت لواء العقل النقدي - أن أبا هريرة ليس هو أكذب من كذب، بل هو في الحقيقة أكثر من كُذب عليه باسمه ولسانه.

إذاً ليس موضوع البحث مصداقية الرسول، ولا حتى مصداقية الصحابة التي وُجد على كل حال من يطعن فيها بعد أن تورط الكثيرون منهم، بدافع حب السلطة والمال، في حروب أهلية قُتل فيها عشرات الألوف من المسلمين فضلاً عن المئات من الصحابة أنفسهم(٣٣). وإنما المدار، كل المدار، على من روى عنهم، أو زوَّر على لسانهم بالأحرى، من الجيل الثالث أو الرابع عشرات الآلاف من الأحاديث(٣٤). وحسبنا أن نستذكر أن مسلماً صنف **صحيحه** بأحاديثه الأربعة آلاف من أصل ثلاثمئة ألف حديث، وأن أبا داود صنَّف **سننه** من أصل خمسمئة ألف حديث، وأن أحمد بن حنبل صنف **مسنده** من أصل سبعمئة ألف حديث، حتى ندرك أن أكبر عملية كذب على الرسول والصحابة في التاريخ هي تلك التي نظَّمها مزوِّرو الحديث في القرنين الثاني والثالث الهجري، والتي تتابعت فصولاً في القرون التالية حتى بعد أن استقرت المدوَّنة الحديثية في الكتب الموصوفة بالصحاح(٣٥).

وحتى نعود إلى الشافعي ومشروعه الإبستمولوجي في تأسيس حجِّية خبر الواحد بالاعتماد على آلية المماثلة، فلنقل إنه لا يكتفي بإقامة نوع من التسوية بين الواحدية في النبوة والواحدية في الرواية، بل يتعداها إلى الواحدية في المبعوثية. ونقصد بالمبعوثية هنا جملة الرسل والمبشرين والعمَّال والمبعوثين الذين كلفهم النبي بحمل رسائله أو نقل إيعازاته أو نشر تعاليمه أو تنفيذ أوامره في شتى البقاع، ما دخل في الإسلام منها وما هو

(٣٣) كان من أشد الطاعنين المعاصرين في الصحابة وفي مصداقيتهم خليل عبد الكريم في كتابه: **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**.

(٣٤) بلغ عدد الأحاديث في الكتب الصحاح وحدها ٦٢١٦٩ حديثاً، وُضع ٨٧٤٠ حديثاً منها على لسان أبي هريرة.

(٣٥) لا شك أن صناعة الكذب هذه وجدت ما يحدُّ من مضارها بعض الشيء من خلال عشرات الكتب التي صُنِّفت في الأحاديث الموضوعة، ومنها موضوعات ابن الجوزي والجوزقاني والقزويني والصغاني والفتّني. ولكن كتب «الموضوعات» هذه، على أهميتها التي لا تنكر في فضح صناعة الحديث، بل تجارته، تنطوي على جانب سلبي، وذلك بقدر ما يمكن أن توحي بأن الموضوع من الحديث هو فقط ما تضمنته كتب الموضوعات هذه، وأن كل ما عدا ذلك مما تضمنته كتب الصحاح المعترف بها لا تسري عليه شبهة الوضع. وعلى أي حال، لم ترَ كتب الموضوعات النور إلا في القرن السادس فصاعداً، أي بعد ثلاثة قرون من تبلور المدونة الحديثية الموصوفة بالصحيحة، ولم تتصدَّ بالتالي للتحري عن الموضوع من الأحاديث إلا في ما زيد على هذه المدونة استلحاقاً واستدراكاً في الأزمنة التالية.

مرشح منها للدخول فيه. ففي ذلك كله كان النبي، كما يؤكد الشافعي، ينتدب الواحد تلو الواحد ولم يكن ينتاب أحداً الشك بأن «الحجة قائمة» بهذا الواحد، وما كان لأحد أن يقول لهذا المبعوث الواحد: «أنت واحد وليس لك أن تأخذ منا ما لم نسمع رسول الله يذكر أنه علينا» (ص٤١٧). وهنا يستشهد الشافعي بالواحد الذي كانه أبو بكر عندما بعثه الرسول «والياً على الحج في سنة تسع»، وبالواحد الذي كانه كل من قيس بن عاصم والزبرقان بن بدر ومالك بن نويرة عندما بعثهم إلى عشائرهم عمّالاً من طرفه على نواحيهم، وبالواحد الذي كانه كل من أمراء سراياه عندما بعثهم لـ «يقاتلوا مَن حَلَّ قتاله»، وأخيراً بالواحد الذي كانه كل واحد من الاثني عشر رسولاً الذين بعثهم إلى «اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام» (ص٤١٨).

وعملاً بمبدأ المماثلة، ينتهي الشافعي من كل ذلك إلى الاستنتاج بأنه «تقوم الحجة بالواحد قيامها بالأكثر»، وكل ما ورد من خبر عن الرسول بالانفراد تعيَّن «تثبيته سنَّة»، حتى ولو كان «خبراً منقطعاً» أو «خبر امرأة واحدة»؛ وسنَّة الخبر الواحد «تحِلُّ وتحرِّم» مثلها في ذلك مثل «السنَّة المجتمَع عليها» (ص٤٥٣-٤٥٨).

وليس يصعب أن ندرك ما يغيِّبه الشافعي، في كل هذه المحاكمة التماثلية، عن وعي قارئه: فراوية الخبر الواحد من الجيل الثالث أو الرابع، أي بعد ما بين مئة ومئتي سنة من وفاة الرسول، لا يتمتع من قريب أو بعيد بنفس ضمانة المصداقية التي كان يتمتع بها مبعوث الرسول إلى الحج أو عامله على هذه الناحية أو تلك أو حامل رسالته إلى هذا الملك أو ذاك. فالكذب على الرسول في حياة الرسول ليس سهلاً سهولته بعد وفاته بقرن أو قرنين. ونحن لسنا على كل حال بصدد مناقشة احتمالات الصدق أو الكذب في هذه الواقعة أو تلك من وقائع السيرة النبوية. فهذه السيرة لم تكتب في حياة النبي ولم يمهرها بإمضائه، بل كانت مزامنة في ظهورها لظهور الحديث النبوي، أي منتصف القرن الثاني فما بعد. ولكن موضع النقاش هو تأويل الشافعي لبعض وقائع السيرة بما

يخدم منطقه التماثلي الواحدي. وأقل ما يمكن قوله إن هذا التأويل ينطوي على إزاحة كبيرة من مستوى الجماعة إلى مستوى الواحد. فتكليف الرسول لأبي بكر بولاية الحج لا يثبت حجِّية خبر الواحد لأن هذه الولاية كانت تترجم عن نفسها بموكب كبير من الناس ومن الهدْي. كذلك فإن تنصيب قيس بن عاصم والزبرقان بن بدر ومالك بن نويرة عمَّالاً على عشائرهم لم يتم على انفراد وفي خلوة بين الرسول وبين كل واحد منهم على حدة، بل تم - بموجب وقائع السيرة - في ملأ من الناس، وفي أثناء توافد الوفود على الرسول تبايعه وتشهر إسلامها في السنة التاسعة للهجرة. وعلى أي حال، لم يكن أولئك الثلاثة من النكرات، بل كانوا من الأساس من السادات، والرسول لم يفعل أكثر من تثبيتهم في مواقعهم القيادية.

أما لماذا حرَّف الشافعي وقائع السيرة هذا التحريف وحمل الواقعة الجماعية على محمل الواقعة الانفرادية، فليس صعباً أن نحدس بجوابه: فما دام الهاجس الإبستمولوجي المحرِّك للشافعي تثبيت حجية خبر الواحد، فلا غرو أن يقرأ خبر الجماعة في السيرة على أنه خبر فرد مفرد. ولسنا ندري - ولن ندري أبداً - هل فعل ذلك عن عمد أم عن اعتقاد. كل ما يمكن قوله هو أنه أراد أن يأسر قارئه في نفس شبكة القراءة التي هو أسير لها، والتي يحكمها همٌّ واحد أوحد: حشد أكبر قدر ممكن من الأدلة على قيام الحجة بالواحد قيامها بالأكثر.

وإذا جئنا الآن إلى الفصل من السيرة الذي يتعلق بالرسائل التي يقال إن الرسول بعث بها إلى الملوك الاثني عشر، فلنا أن نلاحظ هنا أيضاً أن الشافعي - الساعي إلى أسر قارئه في شبكة القراءة التماثلية عينها - قد تجاهل أن حكم حامل الرسالة ليس كحكم الواحد. فالرسول - ونعني هنا رسول الرسول - لا يستمد مصداقيته من شخصه، بل من الرسالة المكلف بحملها والمختومة بالضرورة بخاتم مرسله. ورسالة من هذا القبيل لا تعود قابلة لأن تدرج - ومعها حاملها - في عداد «خبر الواحد عن رسول الله» كما

يفترض الشافعي (ص٤٥٧). بل تكون بمثابة امتداد في المكان لشخص المرسِل ولو من دون حضور لجسده. وبصفتها هذه - وذلك هو العرف الدبلوماسي السائد اليوم - لا تعود خبراً يحتمل ككل خبر التصديق أو التكذيب (إلا في حال الاشتباه بأنها مزوَّرة الخاتم)[٣٦].

آلية الناسخ والمنسوخ

لا شك أن الشافعي لم يكن أول من تكلم في الناسخ والمنسوخ، ولكنه بلا شك أول من أسسهما في آلية قائمة بذاتها.

وبالفعل، وبالعودة إلى مالك بن أنس، الذي كان مصنَّفه **الموطأ** أقدم ما وصلنا في التنظير الفقهي، نراه لا يتكلم في الناسخ والمنسوخ بوصفهما حدَّين في الآلية التي ستُعرف باسمهما، بل يستخدم لمرة واحدة يتيمة فعل «نسخ» في معرض كلامه في «باب الوصية للوارث» عن الآية ١٨٠ من سورة البقرة: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾، فقال: «إنها منسوخة... نسخها ما نزل من قسمة الفرائض في كتاب الله عز وجل». والواقع أن مالكاً ما كان بحاجة ماسة إلى مداورة آلية الناسخ والمنسوخ،

(٣٦) لسنا هنا في موضع نقاش الصحة التاريخية لواقعة رسائل الرسول إلى الملوك الاثني عشر كما يستقيها الشافعي من كتب السيرة. ولكن حسبنا أن نلاحظ أنه من الصعب أن نعثر على اثني عشر ملكاً في ذلك التاريخ وفي تلك الرقعة الجغرافية التي كان يمكن أن تصلها رسائل الرسول من المدينة وباللغات التي يتكلم بها أولئك الملوك. ولنلاحظ أيضاً أن لهذا الرقم دلالته الميثولوجية في الثقافات الدينية لذلك العصر، فضلاً عن أن المأثور المسيحي يتحدث هو الآخر عن بعثة مماثلة لحواريي المسيح إلى ملوك الأرض الاثني عشر، ولكن مع هذا الفارق وهو أن المأثور المسيحي وجد الحل لإشكال تعدد اللغات عن طريق المعجزة - لا الترجمة - إذ نطق كل حواريٍّ بلغة قوم الملك المبعوث إليهم (الجدير بالذكر أن المدونة الحديثية احتضنت بدورها واقعة المعجزة اللغوية هذه وإن أعطتها تأويلاً مغايراً على لسان الرسول الذي خطب في أصحابه بعد عُمرته التي صُدَّ عنها يوم الحديبية فقال: «أيها الناس، إن الله قد بعثني رحمة وكافة، فلا تختلفوا عليَّ كما اختلف الحواريون على عيسى ابن مريم»، فقال أصحابه: وكيف اختلف الحواريون يا رسول الله؟ قال: «دعاهم إلى الذي دعوتكم اليه، فأما من بعثه مبعثاً قريباً فرضي وسلم، وأما من بعثه مبعثاً بعيداً فَكَرِه وجهه وتثاقل، فشكا عيسى ذلك إلى الله فأصبح المتثاقلون وكل واحد منهم يتكلم بلغة الأمة التي بعث إليها» (**السيرة النبوية** لابن هشام، ج٤، ص١٩٧). وعلى أي حال، إن في عداد الملوك الاثني عشر كما تعدِّد أسماءهم كتبُ السيرة ملوكاً ما وُجدوا إلا في الأسطورة دون التاريخ، كما أن في عدادهم ملوكاً انقرض ملكهم قبل مبعث النبي، ومنهم ملوك اليمن الحميريون الذين قضى الأحباش على دولتهم سنة ٥٢٥م، والحارث بن أبي شمر الغساني الذي كانت وفاته سنة ٥٦٩م، أي قبل مولد الرسول بنحو سنتين.

وكم بالأَولى إلى اختراعها، لأنه كان يترك كما رأينا باب الاختلاف، وحتى التعارض، بين الآيات والأحاديث والآثار مفتوحاً، مكتفياً، كلما دعته الضرورة، بأن يفتح بابين متعارضين كما وجدناه يفعل في «باب الرخصة بالقبلة للصائم» و«باب التشديد في القبلة للصائم»، أو في «باب الرخصة في المرور بين يدي المصلي» و«باب التشديد في أن يمر أحد بين يدي المصلي».

ولكن الشافعي، الذي أسس السنَّة وحياً مقارِناً للوحي القرآني، ما كان له أن يقبل، نزولاً عند المقتضيات الإبستمولوجية لمشروعه، بإمكانية وجود تعارض، وكم بالأحرى تنافٍ، بين الوحيَين: فالوحي لا يمكن أن يناقض الوحي ما دام مصدرهما واحداً، وإن اختلفا في المآل من حيث التلاوة وعدمها؛ بل كل ما هنالك أن الوحي، بمقتضى التأويل الذي أُعطي للآية ١٠٦ من سورة البقرة: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، قد ينسخ الوحي. ولعله قد يكون مباحاً لنا أن نستبقَ هنا نتائج بحثنا لنقول إن الشافعي، بتأسيسه آلية الناسخ والمنسوخ، قد أطلق من قمقمه عفريت التلاعب بالنص القرآني. **إذ ليس القائل الإلهي لهذا النص هو من يحدد ما هو الناسخ وما هو المنسوخ من الآيات، بل هو المؤوِّل البشري لهذا النص.** فحيثما وُجد تعارض أو تنافٍ في المعنى، أو حتى مجرد اختلاف، أمكن لهذا المؤوِّل أن يحذفه من خلال تشغيل آلية الناسخ والمنسوخ.

ولسوف نرى أن هذه الآلية لن تُشغَّل مع الأسف إلا لصالح إفقار النص القرآني لا إغنائه، وإغلاقه وتصليبه لا تفتيح مسامِّه، ولا سيما في العصر الذي سيعمِّده رجالات النهضة باسم «عصر الانحطاط».

ومع ذلك فلنذكر للشافعي أنه، وإن يكن هو المؤسس النظري لآلية الناسخ والمنسوخ، فقد امتنع، أو «لم يجرؤ»، على حد تعبير أحمد بن حنبل، أن يقول إن السنَّة ناسخة للقرآن، وهو ما لن يتردد الذين سيأتون من بعده على اجترائه كما سنرى[٣٧].

وبالفعل، إن الموقف المعلن الثابت للشافعي - وإن **مبدئياً على الأقل** - هو أن «السنَّة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب» (ص١٠٦). ولئن كنا نشدد هنا على كلمة **مبدئياً** فلأننا سنرى في الحال أن الشافعي لن يحجم **عملياً** عن مناقضة نفسه، فينسخ بعض أحكام الكتاب بسنَّة منسوبة إلى النبي. على أنه قبل أن نخوض في هذا التناقض فلنتوقف عند تناقض آخر في موقف الشافعي، وهو من طبيعة نظرية بالأحرى.

فالمسلَّمة المركزية التي ينطلق منها مصنِّف **الرسالة** كما رأينا هي أن السنَّة موحى بها، مثلها مثل الكتاب، إذ «الكل من عند الله» كما سيقول لاحقاً تلميذ الشافعي الأكبر، الغزالي. والحال أنه ما دامت السنَّة، كما الكتاب، من وحي الله، وما دام الوحي ينسخ بعضه بعضاً، فلماذا التفريق في المكانة بعد التوحيد في المصدر، ولماذا يمتنع على الموحي الإلهي بالكتاب والسنَّة أن ينسخ الأول بالثانية كما الثانية بالأول؟

إن هذا التناقض النظري، المُلابس لموقف الشافعي من باطنه، لا يمكن تفسيره إلا بما كان من قدسية بعدُ للكتاب في زمن الشافعي. والحال أنه منذ الشافعي، وبعد «قَرْأَنَة» **مصنِّف الرسالة** للسنَّة، صارت السنَّة شريكة للكتاب في القدسية وصار في الإمكان خطو الخطوة التي لم يجرؤ الشافعي على خطوها، فتدافع أهل الفقه والتفسير ينسخون الكتاب بالسنَّة ويعكسون علاقة التبعية ليعلنوا أن السنَّة حاكمة على القرآن، الشيء الذي لم يجرؤ «ناصر السنَّة» الذي كانه الشافعي أن يقوله وإن وجد لاحقاً من يتجرأ على وضع هذا القول على لسانه.

(٣٧) بما في ذلك الاجتراء على الشافعي نفسه بوضعهم على لسانه القول بأن «السنَّة حاكمة على الكتاب».

أ. نسخ القرآن بالسنَّة

هذا كله من حيث المبدأ على الأقل. ذلك أن طبيعة المنطلقات النظرية للشافعي - إن جاز التعبير - هي عينها التي تركت المجال مفتوحاً لنوع من الانزياح، أو حتى الانزلاق نحو نسخ الكتاب بالسنَّة عند الانتقال إلى التطبيق. وبالفعل، ما دام الشافعي يفترض أن «سنَّة الرسول» - ونحن نضع هذا التعبير بين قوسين لأنه لا يجوز أن يغيب أبداً أن المقصود هو السنَّة التي نُسبت إلى الرسول بوساطة صحابية مفترضة من قِبَل رواة الجيل الثالث أو الرابع - «لا تخالف كتاب الله أبداً» (ص١٤٦)، وأن «سنَّة رسول الله إنما قُبلت عن الله، فمن اتبعها كلها فبكتاب الله تبعها» (ص١٠٩)، وأن «ما قَبِلوا عن رسول الله فعن الله قبلوه» (ص١٣٩)، وما دام الشافعي يفترض أن الناسخ والمنسوخ في الكتاب لا يدل عليه الكتاب وحده بل السنَّة أيضاً، وعلى حد تعبيره بالذات: «الناسخ والمنسوخ يدل الكتاب على بعضه والسنَّة على بعضه» (ص١١٣)، فليس عسيراً أن ندرك كيف انساق الشافعي، من حيث لا يدري ولا يريد، إلى الانزياح من مستوى الاستدلال بالسنَّة على الكتاب إلى مستوى تحكيم السنَّة بالكتاب، وبالتالي نسخه بها. وحسبنا هنا شاهدان:

ففي باب «الناسخ والمنسوخ الذي تدل عليه السنَّة والإجماع» يورد الشافعي آيتين من آيات الوصية الخمس المنصوص عليها في القرآن، وهما الآيتان ١٨٠ و٢٤٠ من سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ . . . وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾. والحال أن هاتين الآيتين محتملتان لأن تُثبتا، كما يقول الشافعي، «الوصية للوالدين والأقربين، والوصية للزوج والميراثَ مع الوصايا» (ص١٣٨). فهل ينبغي في هذه الحال الأخذ «بالميراث والوصايا معاً» أم أن «المواريث ناسخة للوصايا»؟ وجواباً عن هذا السؤال يقول الشافعي: «لمَّا احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب

الدلالة من كتاب الله، فما لم يجدوه نصاً في كتاب الله طلبوه في سنَّة رسول الله، فإن وجدوه فما قبلوا عن رسول الله فعن الله قبلوه بما افترض من طاعته» (ص١٣٨-١٣٩).

ولنلاحظ هنا أن الشافعي يصطنع الإشكال المطلوب الاستدلال عنه في «سنَّة رسول الله» اصطناعاً: فهو يفرِّق بين الميراث والوصية وكأن الوصية يمكن أن تكون في غير الميراث ويتساءل: هل يؤخذ بهما معاً أم أنَّ «المواريث ناسخة للوصايا»؟ وهكذا يزج بفكرة «نسخ» الوصية في آيتين لا شأن لهما سوى النص نصاً صريحاً على الوصية. وهكذا يحوِّل أيضاً الآيتين من آيتين **محكمتين** متطابق مدلولهما مع منطوقهما إلى آيتين **متشابهتين** لا يُعلم تأويلهما من نصهما، بل تحتاجان إلى تدخل من خارج هذا النص لتنطقا بدلالة معاكسة لمنطوقهما، ولتتحولا، في مصادمة عنيفة للفظ البيان ولفحوى البيان، من آيتين تنصَّان نصَّاً صريحاً على وجوب الوصية إلى آيتين تنصَّان نصَّاً مضمراً على بطلان الوصية.

هذا المصرَّح به الذي يُخلي مكانه لمُضْمَر يناقضه ويلغيه هو ما يطلق عليه الشافعي اسم النسخ، وهو ما يطلب الدليل عليه لا في «كتاب الله»، بل في «سنَّة رسول الله».

ولعلَّ الأمر كان سيهون - إن هان - لو أن الشافعي أحال قارئ **رسالته** إلى «سنَّة رسول الله» حقاً وفعلاً، ولكن «العجب العجاب» - والتعبير هنا يفرض نفسه - أنه يحيله إلى «أهل العلم بالمغازي»، أي من هم «أضعف خلق الله أركاناً» بأصول الفقه والتفسير على حد توصيف أئمة الفقه والتفسير الذين ما كتموا قط ازدراءهم لأهل القصص والمغازي.

هكذا يقول الشافعي: «وجدنا أهل الفتيا ومَنْ حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: «لا وصية لوارث»، ويأثِرونه عمَّن حفظوا عنه ممَّن لقوا من أهل العلم بالمغازي. فكان هذا نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه

مجمعين. قال: وروى بعض الشاميين حديثاً ليس ممَّا يثبِّته أهل الحديث فيه: أن بعض رجاله مجهولون، فرويناه عن النبي منقطعاً. وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه، وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه، واعتمدنا على حديث أهل المغازي عاماً وإجماع الناس. أخبرنا سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال: «لا وصية لوارِث». فاستدللنا بما وصفت - من نقل عامة أهل المغازي عن النبي أن «لا وصية لوارث» - على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة، مع الخبر المنقطع عن النبي وإجماع العامة على القول به» (ص١٣٩-١٤٢).

لنُخضع هذا النص لقراءة تفكيكية بأقصى قدر مستطاع من الإيجاز:

١- لقد كنا رأينا في الفصل الذي عقدناه عن مالك أن مصنِّف **الموطأ** لم يعتد «لا وصية لوارث» حديثاً نبوياً، بل أدرجه في عداد سنَّة أهل المدينة الثابتة والمجتمع عليها.

٢- لم يدرج البخاري ومسلم هذا الحديث النبوي المفترض في **صحيحهما**. بل إن البخاري لم يأتِ بذكر له حتى عندما فتح باباً على حدة سماه بالفعل «باب لا وصية لوارث»، ولكنه لم يضمِّنه سوى أثر واحد منسوب إلى ابن عباس في قسمة المواريث.

٣- إن «أهل المغازي»، الذين يصرح الشافعي بأنه اعتمد نقلهم، ليسوا موضع اعتماد من قبل أهل الحديث. فابن إسحاق والواقدي، اللذان كانا ينفردان بتمثيل «أهل المغازي» في زمن الشافعي - قبل أن ينضم إليهما في الأزمنة التالية ابن هشام والسهيلي وابن سيد الناس والحلبي والكتبي، الخ. - ليس لهما أي حضور كرواة للحديث في **الصحيحين**، ولا حتى في كتب السنن والمسانيد المعتمدة من بعدهما، كابن ماجة وأبي داود والدارمي والترمذي والنسائي.

٤- قد لا يكون كافياً أن نقول إن «أهل المغازي» ما كانوا موضع اعتماد من قبل أهل الحديث، بل لا بد أن نضيف أن مترئِّسَيْهم، ابن إسحاق والواقدي، كانا موضع تشكيك

وذم من قبل كثرة منهم. فيحيى بن معين كان يقول عن ابن إسحاق: «ضعيف، وسقيم ليس بالقوي». وذلك هو أيضاً قول النسائي عنه: «ليس بالقوي». قال ابن أبي حاتم: «ليس بالقوي، ضعيف الحديث». ورماه هشام بن عروة بهذا القول: «كَذَبَ الخبيثُ». ودمغه سليمان التيمي بأنه «كذاب». وقال يحيى القطان: «أشهد أنه كذاب». وكان أشدهم حملاً على ابن إسحاق مالك بن أنس الذي رماه بأنه «دجال من الدجاجلة». ولم يحظَ ابن إسحاق من أحمد بن حنبل إلا بهذا التعليق: فقد قال عندما ذُكر له: «أما في المغازي وأشباهه فيكتب، وأما في الحلال والحرام فيحتاج إلى مثل هذا، ومدَّ يده وضمَّ أصابعه»[٣٨].

وما حظي الواقدي بتقدير أكبر. فقد قال عنه البخاري والرازي والنسائي: «متروك الحديث». وقال الدارقطني: «ضعيف». وقال ابن عدي: «أحاديثه غير محفوظة والبلاء منه». وكان أحمد بن حنبل أشدهم عليه إذ رماه بأنه «كذاب»[٣٩].

٥- لخص أحمد بن حنبل، الناصر الأكبر للسنَّة بعد الشافعي، موقف أهل الحديث من أهل المغازي فقال: «كنا إذا روينا في الحلال والحرام تشددنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا، والذي ذهب إليه كثير من أهل العلم الترخص في الرقائق وما لا حكم فيه من أخبار المغازي وما يجري مجرى ذلك، وأنه يُقبل منها ما لا يُقبل في الحلال والحرام لعدم تعلق الأحكام بها»[٤٠].

والحال أن الشافعي يتساهل مع أهل المغازي، بقبوله عنهم حديث «لا وصية لوارث»، ليس فقط في مسألة تتعلق بالأحكام (= الوصية والميراث)، بل في قضية

(٣٨) هذا لم يمنع مع ذلك ابن حنبل، أو بالأحرى ابنه عبد الله راوي **مسنده** عنه، أن يخرج العشرات من أحاديثه، بل أن يدرج في **المسند** شذرات بكاملها من السيرة الإسحاقية.

(٣٩) انظر ما ذكره ابن سيد الناس من مثالبهما، في معرض الدفاع عنهما، في مقدمة كتابه: **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، تحقيق محمد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة ١٩٩٢، ج١، ص٥٤-٧٢.

(٤٠) وقد عزي شبيه هذا القول أيضاً إلى عبد الرحمن بن مهدي وعبد الله بن المبارك.

أخطر بكثير لاهوتياً وإبستمولوجياً، وهي جواز نسخ القرآن بالسنَّة المنسوبة إلى الرسول من قبل المتهمين بالكذب على الرسول، أي أهل المغازي.

٦- أراد الشافعي، وقد أدرك على ما يبدو نقطة الضعف هذه في استدلاله، أن يعزز ما نقله عن أهل المغازي بنقل عن أهل الحديث المعتمدين من قبل أهل الحديث. وهكذا وجدناه يروي على لسان سفيان [بن عيينة] عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال: «لا وصية لوارث». والحال أن هذا الحديث منقطع. ذلك أن مجاهد [ابن جبر] لم يكن من الصحابيين، بل من التابعيين الذين لم يلقوا النبي لأن وفاته كانت سنة مئة واثنتين، أي بعد تسعين سنة ونيف من وفاة النبي. وقد اعترف الشافعي بهذا الانقطاع بقوله: «رويناه عن النبي منقطعاً»[٤١]. وقد أراد الشافعي، باعترافه أيضاً، أن يروي حديثاً مثله عن «الشاميين»، لكنه امتنع محتجاً بأن بعض رواته مجهولون. ومع هذا، ورغم ذلك الانقطاع وهذه الجهالة، وبالاستناد إلى «نقل أهل المغازي»، أباح الشافعي لنفسه أن ينسخ حكم الوصية القرآني الذي نزلت فيه، نصاً وتصريحاً، خمسُ آيات.

٧- يؤكد الشافعي أن «**أهل الفتيا** ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش لا يختلفون في أن النبي قال **عام الفتح**: «لا وصية لوارث ولا يُقتل مؤمن بكافر» (ص١٣٩، والتسويد منا). وكان أكد من قبل في الأمر: «رأيت متظاهراً عند عامة من لقيت من أهل العلم بالمغازي أن رسول الله (ص) قال في خطبته **عام الفتح**: «لا وصية لوارث» (**الأم**، ج٤، ص١١٤، والتسويد منا أيضاً).

ولنقل حالاً إن هذين التوكيدين ينقلاننا من مستوى ضعف الإسناد إلى مستوى وهن الخبر نفسه. وأول ما نلاحظه هنا أن إشارة الشافعي إلى عدم اختلاف «أهل الفتيا»

(٤١) اعترف الشافعي بهذا الانقطاع أيضاً في كتابه **الأم** حيث ساق الحديث نفسه عن سفيان بن عيينة مدرجاً إياه في عداد «أخبار ليست بمتصلة عن النبي من جهة الحجازيين» (**الأم**، ج٤، ص١١٨).

في أن النبي قال: «لا وصية لوارث» تنطوي على تعميم غير مطابق للحقيقة التاريخية التي كانت في متناول الشافعي مباشرة. ذلك أن واحداً من أشهر «أهل الفتيا» في عصره، وهو مالك الذي كان الشافعي على معرفة وثيقة بأقواله وفتاويه لأنه أخضعها لتمحيص دقيق كما سنرى في «كتاب اختلاف مالك» من **الأم**، لم يكن ممن أجمعوا على أن النبي قال عام الفتح أن «لا وصية لوارث»، بل اعتبر هذا المبدأ - كما تقدم بنا البيان - من «السنَّة الثابتة عندنا [= أهل المدينة] التي لا اختلاف فيها». ويعزز ما نقوله هنا كون مالك لم يعتبر هذه السنَّة مطلقة، بل مشروطة. فخلافاً لإطلاق الحكم في حديث «لا وصية لوارث» المنسوب إلى النبي، قيَّد مالك هذا الإطلاق بقوله: «السنَّة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا تجوز وصية لوارث **إلا أن يجيز له ذلك ورثة الميت**» (**الموطأ**، ١٤٩٧، والتسويد منا).

فلو كان مالك ممن يُجمعون على أن «لا وصية لوارث» حديث نبوي ثابت، فهل كان سيجيز لنفسه أن يقول بجواز عدم التقيد بحكمه وأن يربط هذا الجواز بإرادة ورثة الميت؟

ولنأتِ الآن إلى مسألة زمن الحديث. فلقد وجدنا الشافعي يؤكد لمرتين على التوالي أن الرسول قال تلك القولة المنسوبة إليه **عام الفتح**، أي في السنة الثامنة للهجرة. والحال أن كتب السيرة جميعها، بدءاً بابن إسحاق والواقدي، ومروراً بابن هشام، وانتهاء بابن كثير في **البداية والنهاية**، تذكر أن النبي قال قولته تلك في **خطبة الوداع**، أي في السنة العاشرة للهجرة. وإلى هذا التحديد الزمني ذهب أصحاب المسانيد ممن خرَّجوا ما امتنع البخاري ومسلم عن تخريجه من حديث «لا وصية لوارث».

وتزدوج هذه المغالطة الكرونولوجية لدى الشافعي بأخرى تتعلق بصياغة الخبر نفسه. فالشافعي يقرن حديث «لا وصية لوارث» بحديث «لا يُقتل مؤمن بكافر».

والحال أن هذا الحديث الثاني الموضوع على لسان النبي لم يرد له ذكر في روايات أهل المغازي في خطبة الفتح ولا في خطبة الوداع. وإنما رواه من رواه من أهل الحديث في موضع مختلف وفي زمان مختلف.

وهاكم رواية النسائي: «عن قيس بن عباد قال: انطلقت أنا والأشتر إلى علي (رضي الله عنه) فقلنا: هل عهد إليك نبي الله شيئاً لم يعهده إلى الناس عامة؟ قال: لا إلا ما كان في كتابي هذا. فأخرج كتاباً من قراية سيفه، فإذا فيه... لا يقتل مؤمن بكافر»(٤٢).

وهاكم رواية الترمذي: «عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي (رضي الله عنه) يا أمير المؤمنين هل عندكم سوداء في بيضاء ليس في كتاب الله؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة... إلا ما في هذه الصحيفة. قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مؤمن بكافر»(٤٣).

واضح أن هاتين الروايتين، اللتين تعززهما رواية ثالثة وردت في مسند أحمد بن حنبل، تموضعان نصاً القولة المنسوبة إلى النبي في صحيفة علي لا في خطبة الوداع، مثلما تموضعانها زماناً لا في حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة، بل في زمن إمرة علي بن أبي طالب للمؤمنين، أي ما بين السنة الخامسة والثلاثين والحادية والأربعين للهجرة. وبذلك يقدِّم حديث «لا يُقتل مؤمن بكافر»، إذا صحت روايات النسائي والترمذي وابن حنبل، نموذجاً لسنَّة منسوبة إلى النبي، ولكن بقيت مجهولة، وغير معمول بها بالتالي، على مدى نحو أربعين سنة من وفاة النبي(٤٤).

(٤٢) النسائي، **السنن الكبرى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٨، الحديث رقم ٨٦٢٩.

(٤٣) الترمذي، **السنن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج٤، ص٢٤، الحديث رقم ١٤١٢.

(٤٤) لا يخفى أن هذه «السنَّة» تخالف نصاً صريحاً في القرآن نصت عليه الآية ٤٥ من سورة المائدة المدنية: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾. والواقع أن الحاجة إلى عدم المساواة في قصاص القتل بين المؤمنين والكفار لم تظهر إلا بعد قيام دولة الفتوحات التي شهدت تمازجاً سكانياً كبيراً بين المسلمين وبين أتباع الديانات الأخرى من يهود ونصارى ومجوس ممن صاروا يطلق عليهم اسم الكفار رغم أنهم كانوا معدودين في بداية الفتوحات من أهل الكتاب، إذ لم تعد كلمة الكافر تطلق على المشرك، بل على كل ناكر لنبوة محمد.

٨- كان يُفترض بخطبة الوداع أن تكون أشهر النصوص وأثبت النصوص المأثورة عن النبي لارتباطها المباشر بموته - **وتراجيديا الموت هي دوماً مؤسِّسة لنصوص كبرى** - ولأنه ألقاها كما يفترض في آخر السنة العاشرة من الهجرة، وهي السنة التي شهدت تكريس انتصار الإسلام في شبه الجزيرة العربية ودخول الناس في دين الله أفواجاً بعد وفود زعماء القبائل والعشائر بالعشرات على الرسول يبايعونه ويشهرون إسلامهم وإسلام من هم في إمرتهم.

والحال أنه ما من نصٍّ تتعدد رواياته وتختلف رواياته كنص خطبة الوداع. وأهل المغازي هم الذين تفننوا فيها وأطالوا. وبالمقابل، مال أهل الحديث إلى الاقتضاب، فلم يورد منها البخاري ومسلم سوى ثلاث شذرات، كررها من بعدهما أصحاب السنن والمسانيد، وإن أضافوا بعض التفاصيل. وحسبنا هنا مثال واحد على هذا الاختلاف بين الفريقين. فأهل المغازي جميعهم أدرجوا في خطبة الوداع قولاً يأثرونه عن النبي وهو: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر». ولكن أهل الحديث، وفي مقدمتهم البخاري ومسلم، لم يدرجوا هذا القول في خطبة الوداع، بل وضعوه على لسان عائشة أو أبي هريرة.

غير أن مدار الخلاف الأكبر والأبلغ دلالة هو ما نسبه أهل المغازي إلى النبي من أنه قال في تلك الخطبة: «أيها الناس، قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً: كتاب الله وسنَّة نبيه»[٤٥]. فابن كثير في **البداية والنهاية** والحلبي في **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون** أوردا هذه القولة بصيغة مختلفة وذات دلالة كبيرة من منظور الصراع السنِّي - الشيعي، وهي: «أيها الناس... إني تارك فيكما الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[٤٦].

(٤٥) السيرة النبوية لابن هشام، ج٤، ص١٩٦.

(٤٦) السيرة الحلبية، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢، ج٣، ص٣٨٤.

وقد قيل، في ما قيل من منظور الصراع المشار اليه، إن ابن كثير والحلبي وقعا من حيث لا يدريان تحت تأثير الواقدي الذي كان أول من أثبت هذه المقالة لأنه - كما رماه الخطيب البغدادي - كان «يتشيَّع». ولكن هذا القول يتجاهل أن ممن رووا «وعترتي» بدلاً من «وسنتي» عديدون من أصحاب المسانيد والتواريخ ممن تقدموا على ابن كثير والحلبي بِقرون، ومنهم ابن سعد في **طبقاته**، وابن حنبل والترمذي والنسائي وابن أبي شيبة وسعيد بن منصور وأبو يعلى وعبد بن حميد في مسانيدهم، والطبري في **تهذيب الآثار**، والحاكم في **المستدرك**، والطبراني في **المعجم الكبير**، وأبو نعيم في **حلية الأولياء**[٤٧]. وحسبنا على ذلك شاهد واحد: فالترمذي غير المطعون في سنِّيته، والذي يعد مصنَّفه **الجامع** خامس الكتب الصحيحة الستة، هو من أورد من خطبة الوداع بالصيغة التالية على لسان الرسول: «أيها الناس، إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله... وعترتي أهل بيتي»[٤٨].

يبقى أن نقول إن التوظيف الأيديولوجي لخطبة الوداع - مع ما يقتضيه من تلاعب بنصها - لم يقتصر على فريقَي السنَّة والشيعة، بل شارك فيه أيضاً فريق ثالث حُكِمَ عليه بالانقراض منذ الانقلاب اللاهوتي والإبستمولوجي الذي نفذَّه الشافعي، ونعني فريق القرآنيين الذين أورد بلسانهم مسلم، ومن بعده أبو داود والدارمي، الشذرة نفسها من خطبة الوداع، ولكن محذوفاً منها حدَّاها المتناقضان، السنَّة والعترة، ليحضر

(٤٧) أحصى المتقي الهندي في كتب أهل السنة وحدهم - دون أهل الشيعة - نحواً من خمس عشرة رواية، بأسانيد مختلفة، لحديث «عترتي» بدلاً من «سنَّتي»، وذلك في مصنفه الموسوعي: **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٩، ج١، ص٣٠٥-٣٣١. والجدير بالذكر أن من بين المتأخرين الذين صحَّحوا حديث العترة ابن تيمية الشديد التعصب، مع ذلك، للسنَّة وأهلها. بيد أنه لم يصحِّح هذا الحديث إلا لينكر على أهل الشيعة توظيفهم إياه لصالح «أهل البيت» بإنكاره أن يكون المقصود بالعترة مَن يطلق عليهم الإماميون اسم «أهل البيت»، أي علي وفاطمة وسلالتهما، وبتعميمه معنى العترة ليشمل «بني هاشم كلهم: ولد العباس وولد علي وولد عبد المطلب وسائر بني أبي طالب» (**منهاج السنَّة النبوية**، مؤسسة قرطبة، الرياض ١٤٠٦هـ، ج٧، ص٣٥٩).

(٤٨) الترمذي: **السنن**، ج٥، ص٦٦٢، الحديث رقم ٣٧٨٦.

القرآن وحده: «أيها الناس... قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله[٤٩]».

إزاء جميع هذه الملابسات الإيديولوجية والإبستمولوجية التي تحيط بخطبة الوداع، أو ما يضعه أهل المغازي تحت هذا العنوان، لا يملك المرء إلا أن يطرح سؤالاً: كيف أمكن لهذا كله أن «يمرَّ»، وكيف أمكن للشافعي أن يوظف هذه الخطبة في نسخ آيات الوصية في القرآن، وهذا من دون محاسبة ولا حتى مساءلة على مدى الاثني عشر قرناً هجرياً التي تصرَّمت منذ أن أعاد تأسيس الإسلام القرآني في إسلام **صحابي**، أو حتى **تابعي**، في انقلاب يشبه - أكثر ما يشبه - الانقلاب الذي نفذه بولس الرسول، المؤسس الثاني للمسيحية، بتحويله إياها من مسيحية إنجيلية إلى مسيحية حوارية؟[٥٠]

ولنأتِ الآن إلى شاهدنا الثاني على كون الشافعي أباح لنفسه أن ينسخ القرآن بالسنَّة رغم إعلانه **النظري** عن أن «السنَّة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب» (ص١٠٦). وموضوع الشاهد هنا هو حكم الزنا والزناة.

فالشافعي يسوق أولاً نص الآيتين ١٥ و١٦ من سورة النساء: ﴿وَاللاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ الله لَهُنَّ سَبِيلاً * وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا

(٤٩) **صحيح** مسلم، دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمد عبد الباقي، ج٢، ص٨٨٦، الحديث رقم ١٢١٧. والجدير بالتنويه هنا أن **السنِّيين** لن يتأخروا بدورهم عن المزايدة على **القرآنيين** ليقحموا على حديث الثقلين، بالإضافة إلى **سنَّة** النبي، سنَّة الخلفاء الراشدين ليصير مؤدى الحديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضُّوا عليها بالنواجذ».

(٥٠) لدينا مثال آخر على هذه اللامساءلة التي بات يتمتع لها الشافعي بعد تكريسه «ناصر السنَّة». فقد كان أثبت في **الرسالة** قراءة غالطة للآية ١٧١ من سورة النساء إذ جعلها: «فآمنوا بالله ورسوله» بدلاً من ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ﴾. وقد ظلت هذه القراءة الغالطة سارية المفعول في سماعات **الرسالة** وفي أصولها المخطوطة كما في طبعاتها الحديثة الثلاث إلى أن نبَّه محقق **الرسالة** أحمد محمد شاكر إلى ذلك الغلط. ولكن ما لم ينتبه إليه المحقق الراحل أن غلط الشافعي هذا لم يكن من قبيل الصدفة بقدر ما كانت متعيِّناً، على الأرجح لاشعورياً، برغبة مصنِّف **الرسالة** في تقديم طاعة الرسول على ما عداها في سياق تكريسه السنَّة أصلاً موحى به ومأموراً إلهياً باتباعه بوصفها قرآناً بعد القرآن.

فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ الله كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ ثم لا يلبث أن يقرر أن هاتين الآيتين نُسختا بالآية الثانية من سورة النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ إذ نصَّت على الجلد بدلاً من «الحبس والأذى» (ص١٢٩).

ومع أن هذا النسخ، الذي يقرره الشافعي بضرب من المصادرة، يبقى نسخاً للقرآن بالقرآن، فقد يحق لنا أن نتساءل: أنحن أمام نسخ حقًا؟ فالشافعي، إذ يقرر أن حكم الحبس والأذى قد نسخ بحكم الجلد، يغيِّب عن وعي قارئه أولاً أن الأذى - أو الإيذاء بتعبير أكثر مطابقة لصيغة التعدي في الفعل «آذوهما» - إنما قد يعني أصلاً الجلد، ولا سيما أن الجلد كان هو العقوبة المطبَّقة في حالة الزنا عند يهود المدينة بعد وقف العمل بحكم الرجم التوراتي القديم. وما يغيِّبه الشافعي عن وعي قارئه ثانياً أن الآية الثانية من سورة النور التي نصَّت على الجلد لها، في السورة نفسها، تتمة طويلة تتمثل بالآيات ٣-٢١. وفي هذه الآيات يتضح أن حكم الجلد لا يسري إلا على من ثبت اقترافه الزنا بشهادة أربعة شهود. أما إذا لم يتوفر أربعة شهود، فإن حكم الجلد يعلَّق[٥١]، وتتدخل للفصل بين الزوجين آلية أخرى هي اللعان.

ولكن في الوقت الذي يعسر علينا أن نسلِّم للشافعي بوجود نسخ للقرآن بالقرآن في آيات عقوبة الزنا في سورتَي النساء والنور، يفاجئنا بمصادرة أخرى أصعب قبولاً بكثير من منظور إبستمولوجيا التنزيل بقدر ما يترتب عليها من جواز لنسخ القرآن بالسنَّة. هكذا يقول في استدلال هو من أطول ما جاء في **الرسالة** من استدلالات:

«نسخ الله الحبس والأذى في كتابه فقال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾. فدلَّت السنَّة على أن جلد المائة للزانيين البكرين. أخبرنا عبد الوهاب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن عبادة بن الصامت أن رسول الله قال: «خذوا عني، خذوا

(٥١) لنلاحظ أن القرآن يستعيض هنا أيضاً عن لفظ «الجلد» بلفظ «العذاب» (﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ النور: ٨)، مما يعزز ما نذهب إليه من أنه ليس هناك، كما يصادر الشافعي، نسخ لحكم الأذى لأن الأذى والعذاب والجلد مترادفات بالمعنى كعقوبة في النص القرآني.

عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم». وأخبرنا الثقة من أهل العلم عن يونس بن عبيد عن الحسن عن حِطَّان الرقاشي عن عبادة بن الصامت عن النبي مثله. قال: فدلَّت سنَّة رسول الله أن جلد المائة ثابت على البكرَين الحرَّين، ومنسوخ عن الثيبين، وأن الرجم ثابت على الثيبين الحرَّين، لأن قول رسول الله: «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» أول ما نزل، فنُسخ به الحبس والأذى عن الزانيين» (ص١٢٩-١٣٢).

وأول ما سنلاحظه هنا أن هذا الحديث، الذي يحتج به الشافعي لينسخ حكم عدة آيات قرآنية، هو نموذج تام لخبر الواحد. فليس راويته واحداً فحسب، وهو عبادة ابن الصامت، بل الراوي عنه أيضاً واحد، وهو الحسن (= البصري)، والراوي عن هذا الراوي واحد، وهو يونس بن عبيد. بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد لنلاحظ أن أصحاب المسانيد الخمسة الذين رووا هذا الحديث، وهم مسلم وأبو داود وابن حنبل وابن ماجة والترمذي، قد رووه بسلسلة الإسناد عينها، ودوماً عن راويته الأول عبادة ابن الصامت[٥٢]. وبالمقابل امتنع البخاري عن تخريجه مع أنه أفرد هو أيضاً في **الصحيح** باباً لجلد البكرَين، وآخر لرجم الثيبين المحصنين.

ولئن يكن الشافعي ساق لهذا الحديث الأحادي الراوية سلستَي إسناد تدعيماً لكل منهما بالأخرى، فلأنه كان يدرك أن الحديث كما رواه بسلسلة إسناده الأولى يعاني من عيب الانقطاع. فالحسن البصري ما كان له أن يروي عن عبادة بن الصامت لأن هذا الأخير كانت وفاته سنة ٣٤هـ، وفي ذلك التاريخ كان الحسن البصري، المولود سنة

(٥٢) يجب أن نأخذ في حيطتنا أننا عندما نتكلم هنا على راوية أول للحديث ينبغي أن نفهم أن المقصود به المروي الأخير عنه، لأن الراوية الأول الحقيقي لكل حديث هو دوماً من تُفتتح به سلسلة الإسناد من الجيل الثالث أو الرابع وليس آخر من تختتم به من الجيل الأول. وهذا يصدق حتى على أبي هريرة كما تقدم البيان: فهو ليس أكثر من روى في جيله، بل في الحقيقة أكثر من رُوي عنه في الأجيال التالية.

٢٢هـ، لا يزال دون الثانية عشرة من العمر. ولكن الشافعي لم يستطع أن يسد ثغرة هذا الانقطاع بأن جعل في سلسلة الإسناد الثانية بين عبادة بن الصامت والحسن البصري راوية وسيطاً هو حطَّان الرقاشي إلا مقابل فتح ثغرة أخرى في السلسلة عينها إذ ابتدأها بمبهم فقال: «أخبرنا الثقة من أهل العلم...»[٥٣]. وقد حاول بعض الرواة المتأخرين عن الشافعي أن يسدوا هذه الثغرة فقال أبو العباس الأصم في **المسند** الذي جمع فيه حديث الشافعي ما نصه: «سمعت الربيع بن سليمان يقول: كان الشافعي رضي الله عنه إذا قال «أخبرني الثقة» يريد يحيى بن حسَّان»[٥٤]. ولكن محاولة التخريج هذه لا تصيب هدفها لأن يحيى بن حسَّان، الذي يفترض في هذه الحال أن يكون هو «الثقة» الذي روى عن يونس بن عبيد، وُلد سنة ١٤٤هـ على حين أن يونس بن عبيد كان توفي قبل مولد يحيى بخمس سنوات، أي سنة ١٣٩هـ[٥٥]. والجدير بالذكر على كل حال أن بعض أهل الفقه والتفسير، ومنهم الطبري نفسه، قد ضعَّفوا حديث عبادة بن الصامت لا للوهي في إسناده فحسب، بل كذلك، وأساساً، لتعارضه في مضمونه مع أحاديث أخرى رُويت عن النبي. فعبادة جمع في حديثه بين الجلد والرجم في عقوبة الثيب، في حين أن الخبر المنقول عن النبي في أحاديث أخرى أنه «رجم ولم يجلد». وقد قال الطبري بالحرف الواحد وهو يطعن في حديث عبادة: «أولى الأقوال بالصحة في تأويل قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ الله لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ قول من قال: السبيل التي جعلها الله جل ثناؤه للثيبين المحصنين الرجم بالحجارة [دون جلد مائة] لصحة الخبر عن رسول الله (ص) أنه رجم ولم يجلد... فكان في الذي صحَّ عنه من تركه جلد من رجم من الزناة في عصره دليل

(٥٣) اعترف الشافعي في «كتاب اختلاف الحديث» من **الأم** بعملية إدخال الوسيط تلك في الحديث المروي على لسان عبادة بن الصامت، ولكنه بدا متردداً بين تحميل مسؤولية هذا الإدخال لنفسه أم للحسن البصري قائلاً بالحرف: «وقد حدثني الثقة أن الحسن كان يدخل بينه وبين عبادة حطان الرقاشي، ولا أدري أدخله عبد الوهاب بينهما فزال من كتابي حين حولته من الأصل أم لا؟ والأصل يوم كتبت هذا الكتاب غائب عني» (**الأم**، مختصر المزني، ص٢٧٠٠).

(٥٤) **مسند الشافعي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص٨٠.

(٥٥) ندين بهذه الملاحظة النابهة لمحقق **الرسالة** الراحل محمد أحمد شاكر في هامش فَتَحه في أسفل الصفحة ١٣٢ تعليقاً على المبهم الذي في سلسلة الإسناد الثانية.

واضح على **وَهي الخبر** الذي رُوي عن الحسن عن حطان عن عبادة عن النبي (ص) أنه قال: السبيل للمحصن الجلد والرجم»[٥٦].

ولكن مشكلة واحدية حديث الرجم وما فيه من انقطاع وإبهام تبقى في محصلة الحساب شكلية، ونحن لم نتوقف عندها لأننا نرهن بها مصداقية الحديث، بل لنشير إلى أنها تخلُّ حتى بالشروط التي وضعها أهل الحديث للتسليم بهذه المصداقية. فالإسناد يبقى أولاً وأخيراً **آلية توهيمية**، لا تقنع إلا المقتنعين سلفاً، جرى اختراعها في القرن الثاني فما بعده لتمرير الحديث - أي حديث كان - دونما اعتبار لمتنه أو لحد أدنى من المعقولية في مضمونه. وإنما المهم من المنظور الذي نأخذ به هنا أن حديث الرجم كما ساقه الشافعي لينسخ به القرآن يقدم لنا نموذجاً ناجزاً لشرعنة اجتهاد فقهي مضاد قلباً وقالباً، مضموناً ولفظاً، لآيات قرآنية يدرجها أهل التفسير في عداد الآيات المحكمات لأنها آيات تتعلق بالأحكام، والأحكام لا تحتمل التشابه حسب فرضيتهم بالذات.

ولا ريب أن الشافعي كان يدرك، بوجه من الوجوه، أن نسخه لآية الجلد بحديث الرجم فيه مخالفة، بل مصادمة، لنص القرآن. ومن هنا نفهم تسفيهه الشديد للحديث الموضوع على لسان الرسول أنه قال: «ما جاء عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله». ومن هنا أيضاً دفاعه الحارُّ عن الحديث الذي يناقض السابق مناقضة مباشرة إذ يضع على لسان النبي قوله: «لا ألفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه». والحال أنه لو صحَّ أحد الحديثين - وكلاهما لا يصح في نظرنا لأنهما كليهما من إفراز الصراع الإيديولوجي عصرئذ بين القرآنيين والسنِّيين - لصحَّ أولهما أكثر من ثانيهما لأنه يكرس الرسول مشرَّعاً له لا شارعاً كما تقدَّم البيان في أول فصول كتابنا هذا، في حين أن الحديث الثاني يكرس لا السلطة التشريعية للرسول فحسب، بل يبرر

(٥٦) الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ج ٨، ص٨٠. والتسويد منا.

له أيضاً أن يأتي الناس بما لم يأتِ في القرآن، أو حتى بخلاف ما أتى في القرآن، علماً بأن الرسول نفسه قد قُوِّل، في حديث يستشهد به الشافعي في معرض مرادفته بين الحكمة المنزلة والسنَّة النبوية، بما هذا نصه: «ما تركتُ شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه».

ولكن نظراً إلى أن الرد على الحديث بالحديث يفتح باباً لا يعود من بعد قابلاً للإغلاق، بل نظراً أيضاً إلى أن المدونة الحديثية ظلت تتراكم وتتضخم معها منظومة العلوم التي أُسست من حولها على مدى ألف ونيف من السنين حتى تحولت إلى **متاهة إبستمولوجية** منقطعة النظير في تاريخ الثقافات البشرية المتمركزة حول نص مقدس، نظراً إلى ذلك كله فلنحصر قولنا بقول الشافعي الذي درجت عادة الباحثين المعاصرين على اعتباره - انطلاقاً من نص الفخر الرازي الشهير - **أول قول نظري في** الفقه وأصوله في الإسلام.

والحال أن أول ما يفاجئنا في الصدد الذي نحن فيه أن الشافعي هو نفسه من ينقض قوله **النظري** نقضاً عنيفاً عندما ينتقل إلى التشغيل العملي لآلية الناسخ والمنسوخ. فالشافعي يقول ويكرر القول إن «سنة رسول الله... لا تخالف أبداً كتاب الله» (ص١٩٨)، وإنها «تبع لكتاب الله... ولا تخالف كتاب الله أبداً» (ص١٤٦)، وإنها «لم تكن لتخالف كتاب الله، ولا تكون إلا تبعاً لكتاب الله» (ص٢٢٣). والشافعي يقول ويكرر القول: «لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله» (ص١٠٤)، و«من قبِل عن رسول الله فعن الله قبِل» (ص٣٣). ومع ذلك كله يجيز الشافعي للرسول، بالإحالة إلى حديث عبادة بن الصامت، أن يحكم بغير ما حكم الله في عقوبة الزنا، فيأمر برجم الثيب بدل الجلد، ويضيف إلى عقوبة البكر «تغريب عام». بل إن الشافعي يذهب إلى أبعد من ذلك فيعتبر أن حكم الرسول في حديث عبادة، المخالف لحكم الله في القرآن، **حكم منزل**. وبما أنه، فوق ذلك، «آخر ما نزل»، فهو ناسخ للحكم النازل قبله في القرآن لأن

«الذي بعدُ ينسخ ما قبله إذا كان يخالفه»، كما يقول الشافعي بالحرف الواحد وهو يورد حديث عبادة نفسه في «كتاب اختلاف الحديث»[57].

ولنستعدْ قول الشافعي في **الرسالة**: «دلَّت سنَّة الرسول أن جلد المائة ثابت على البكرَين الحرَّين ومنسوخ عن الثيبين الحرَّين، لأن قول رسول الله: «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» **آخر ما نزل**، فنُسِخَ به الحبس والأذى[58]» (ص١٣١-١٣٢).

والجدير بالذكر هنا أن الشافعي ليس أول من اعتبر حديث الرجم منزلاً. فعبادة ابن الصامت، المروي عنه أنه رواه، هو من قال - أو قوِّل بتعبير أكثر مطابقة لحقيقة الآلية الإسنادية - إن الحديث أُنزل على النبي إنزالاً، إذ جاءت روايته بالصيغة التي اعتمدها مسلم في **صحيحه** كما يلي: «عن عبادة بن الصامت قال: كان نبي الله (ص) إذا أُنزل عليه كَرُبَ لذلك وتربَّد له وجهه، قال: فأُنزل عليه ذات يوم فلُقِي كذلك، فلما سُرِّي عنه **قال**: «خذوا عني، خذوا عني...»[59].

ولعلنا لا نفي هذا الحديث «المنزل» حقَّه من التفكيك ما لم نُشر إلى تعارضه ليس فقط مع حكم التنزيل، بل كذلك مع روحه وفلسفته.

فعلاوة على استبداله حكم الجلد بحكم الرجم - مما أتاح لنظرية نسخ القرآن بالسنَّة أن ترى النور - فقد استحدث حكماً يعادل ضرباً آخر من الموت في المجتمع القبلي الذي كانه المجتمع الحجازي في عصر النبوة: التغريب. فأقسى عقوبة كان

(٥٧) **الأم**، مختصر المزني، ج٨، ص٢٧٠٠. وفي هذا الموضع عينه يقول الشافعي بالحرف الواحد أيضاً إن الله هو من «أنزل حد الزنا للبكرين والثيبين».

(٥٨) تسويد «آخر ما نزل» منا للإشارة إلى أن هذه قراءتنا. أما في النص المطبوع فهي «أول ما نزل». وواضح أن في هذا تصحيفاً، ولكن محقق **الرسالة**، الشديد التدقيق في العادة، قد فاته ذلك ولم يصححه، مع أنه لو كان «أول» لكان مما يُنسخ لا مما يَنسخ. ومع ذلك ليس من المستبعد أن يكون فهم «أول ما نزل» على أنه أول من حيث الأولوية في الحجِّية، لا من حيث الترتيب الزمني.

(٥٩) **صحيح مسلم**، ج٤، ص١٣١٦، الحديث رقم ١٦٩٠.

يطبِّقها هذا المجتمع هي عقوبة الخلع ، أي التغريب عن القبيلة. ولكن هذه العقوبة ما كانت تطبق إلا على الذكور دون الإناث. والحال أن حديث الرجم يؤسس هذه العقوبة بالنسبة إلى المرأة أيضاً، وإن حدَّها بعام واحد. والسؤال هنا: كيف يمكن أن تطبق عقوبة كهذه، في مجتمع كذلك المجتمع، على امرأة كانت لتوِّها بكراً قبل أن تزني أو يُزنى بها؟ فالتغريب ليس من شأنه في هذه الحال غير أن يضيفها إلى لائحة «ذوات الرايات» اللواتي قد يصدق القول فيهن إنهن «مغرَّبات» المجتمع القبلي في العهد الجاهلي. فكيف يعقل للمشرِّع في هذه الحال أن يشرِّع عقوبة من نفس جنس الجريمة ليقضي على البكر الزانية بأن تتحول إلى زانية دائمة؟[٦٠]

وعلى أي حال، وما دمنا بصدد الكلام على مفارقة تطبيق عقوبة التغريب على الأبكار الزانيات، فلنا أن نلاحظ وجود مفارقة في لفظ الحديث نفسه. فالرسول يبدو في هذا الحديث وكأنه لا يخص بعقوبة الرجم والجلد والتغريب سوى النساء وحدهن: أفلسن هن المعنيات بالخطاب حصراً: «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً»؟ فلمَ هذا التخصيص الإناثي باللفظ؟ ترى أليس لأن واضع الحديث ينتمي إلى مجتمع ما كان يطبق عقوبة الرجم إلا على النساء دون الرجال، والى مأثور مشترك بين المجتمعات القديمة التي كانت تعتبر الزنا جريمة أنثوية بامتياز؟[٦١]

ثم إن عبارة «قد جعل الله لهن سبيلاً» تحيل مباشرة إلى لفظ القرآن باستعادتها خاتمة الآية ١٥ من سورة النساء: ﴿وَاللاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ

(٦٠) ليس هناك أية إشارة، حتى في كتب الحديث التي روجت لحديث التغريب، إلى أن الرسول قضى بتغريب امرأة، وحصراً امرأة كانت لتوها بكراً. وإذا صح ما رواه ابن شهاب على لسان عروة بن الزبير، فإن أول من غرَّب ليس الرسول بل عمر بن الخطاب، وربما نزولاً عند مقتضى ذلك الحديث المنسوب إلى الرسول. وإنما منذئذ فحسب «لم تزل تلك السنَّة» (**صحيح** البخاري، الحديث رقم ٦٨٣١). ولكن يبقى السؤال قائماً: هل طبقت سنة التغريب تلك على النساء أم بقيت محصورة بالرجال؟

(٦١) انظر مادة «الزنا» بقلم محمد حسين بن خيرة في معجم القرآن *Dictionnaire du Coran*، بإشراف علي أمير معزِّي، منشورات روبير لافون، باريس ٢٠٠٧، ص٢٩-٣٣.

أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ الله لَهُنَّ سَبِيلاً﴾. لكن علاوة على نقض حكم الآية، فإن العبارة كما وضعت على لسان الرسول لا تخلو من مسٍّ بمبدأ اللاهوت القرآني بالذات، القائم على توصيف الله وحده بكلية القدرة وكلية العلم وأزليته. والحال أن الصيغة الحديثية توحي وكأن الله، المفترض به أن يكون عالماً بكل شيء مما هو كائن ومما سيكون، قد حدث له العلم حدوثاً[٦٢]: فهي تظهره وكأنه ما كان يعلم، يوم أنزل القرآن، ما السبيل الذي سيجعله لآتيات الفاحشة، ثم بات يعلمه مع «نزول» الحديث. أضف إلى ذلك أنه على حين أن كلمة «سبيلاً» القرآنية كانت تعني «مخرجاً» و«خلاصاً»، فإن كلمة «سبيلاً» الحديثية صارت تعني «مسدَّاً وهلاكاً»: إما الجلد مع التغريب، وإما الرجم مع الجلد[٦٣].

والأفظع بعد من نسخ حكم الزنا القرآني نسخ فلسفة القصاص القرآنية. فالقرآن، في واحد من أسمى ما سنَّه من المبادئ في فلسفة الشرع، جعل للناس، من حيث هم أولو عقول وألباب، «في القصاص حياة» (البقرة: ١٧٩). والحال أن الفلسفة الكامنة وراء فلسفة الرجم هي **فلسفة الموات** بالأحرى. ولقد رأينا السيوطي، على منزعه الشافعي المعلن، يقول إن الرجم هو من البشاعة لفظاً وفعلاً إلى حد أن تلاوته نسخت من القرآن. والحال أيضاً أن «التنزيل الحديثي لم يستعد فقط باللفظ والحكم ما يكون القرآن، على أساس هذه الفرضية، قد تحاشى ذكره صوناً لسياسة ذوي العقول من البشر، بل يكون قد ألغى أيضاً، باستعادته حكم الرجم ولفظه الرجيم، موقف التسامح

(٦٢) نستخدم كلمة «حدوث» هنا بالمعنى الذي كان يستخدمها به المتكلمون.

(٦٣) يقدم لنا تفسير «أهل التفسير»، وليس فقط أهل الحديث، لكلمة «سبيلاً» في الآية ١٦ من سورة النساء نموذجاً لاعتماد منهج الإسقاط أو الاستلحاق الدلالي بحيث أن الكلمة تفسَّر، لا بمدلولها المعجمي، ولا بدلالتها في سياقها النصي، بل بالمعنى المخارج الذي سيعطى لها بالإحالة إلى نص لاحق عليها، وهو هنا حديث الرجم. فرغم أن «السبيل» هو في المعجم «الطريق»، وفي سياق الآية هو «المخرج» و«المنجى»، نجد أهل التفسير يقولون على لسان مجاهد: «السبيل الحدُّ»، وعلى لسان ابن عباس «الجلد والرجم»، وعلى لسان عطاء بن أبي رباح «السبيل الحد، الرجم والجلد». وإلى ذلك يذهب الطبري فيقول: «أولى الأقوال بالصحة في تأويل قوله: ﴿أَوْ يَجْعَلَ الله لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ قول من قال: السبيل الرجم بالحجارة (للمحصنين) وجلد مئة ونفي سَنة (للبكرَين)» (**جامع البيان**، ج٨، ص٨٠).

القرآني النسبي إزاء واقعة الزنا. وهذا بالضبط ما كنا أشرنا إليه من **تصليب للقرآن وتغليق لمسامّه** على أيدي الشافعي وكل مَن تابعه مِن بعده في التحول من الإسلام القرآني بخطابه المفتوح إلى الإسلام الحديثي، وبالتالي الفقهي، بنصوصه المغلقة وأحكامه المتصلبة التي أوصدت، ولا سيما فيما يتعلق بالزنا، الباب الذي تركه القرآن مفتوحاً: باب التوبة.

وبالفعل، إن المسكوت عنه في كل آلية النسخ كما يُعملها مبضع الشافعي في النص القرآني هو أن المنسوخ ليس فقط حكم الزنا كما نص عليه القرآن، بل أيضاً وأساساً جدلية التوبة البشرية والرحمة الإلهية التي تترجع أصداؤها في ما لا يقل عن مئتي آية قرآنية. فالشافعي، بنسخه حكم الحبس والأذى والجلد - الذي يبقى متسامحاً نسبياً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار واقع قسوة البشر في عصر النبوة ومجتمع النبوة - واستبداله إياه بالرجم مع الجلد، قد أوقف أيضاً جدلية التوبة والرحمة عن الاشتغال: فباب التوبة، وبالتالي الحياة، يكون قد أوصد نهائياً أمام المرجوم، كما أن الراجم يكون قد تخلَّق له قلب من حديد لا يعود يتأثَّم معه من إشباع مكبوته السادي الموروث من ما قبل التاريخ الإنساني.

ولنعد إلى آية «الحبس والأذى» التي اعتبرها الشافعي منسوخة لنرى أن ما سمَّاه دارس معاصر «جناية الشافعي»(٦٤) لا يقع فقط على مستوى نسخ حكم الزنا المتسامح نسبياً، بل كذلك وأساساً على مستوى نسخ مبدأ التسامح بما هو كذلك: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ الله كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾(٦٥) (النساء: ١٦).

---

(٦٤) زكريا أوزون، **جناية الشافعي**، منشورات رياض الريس، بيروت ٢٠٠٥.

(٦٥) يقدم لنا موقف الرسول نفسه في قصة الإفك نموذجاً لموقف متسامح. وهذا ليس فقط تجاه أية امرأة متهمة بالزنا، بل تجاه زوجه عائشة بالذات، مع أن جرمها لو ثبت لكان أعظم بما لا يقاس بحكم من أنها على وجه التحديد زوجته هو رسول الله. فبعد أن وُضعت في قفص الاتهام شهراً بكامله أتاها الرسول وهي في بيت أهلها وطالبها أمام أبيها أبي بكر وأمها أم رومان بالاعتراف بجرمها إن تكن أجرمت فعلاً، واعداً إياها بالمغفرة وقائلاً لها بالحرف الواحد: «إنه قد كان ما قد بلغك من=

وعلى أي حال، إن مُدَّعى الشافعي بأن آية الجلد قد نسخها حديث الرجم يصطدم بعقبة كأْداء من نص آخر في القرآن توقَّف عندها «ناصر السنَّة»، ولكنه تركها بلا تذليل. فمعلوم أن الآية ٢٥ من سورة النساء - وهي من السور المتأخرات النزول - نصَّت على أن المؤمنات من المملوكات بالأيمان - أي سبايا الحرب - إذا «أتين بفاحشة» من بعد إحصانهن بزواجهن من المؤمنين، «فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب». فقد لاحظ الشافعي نفسه، في معرض تعليقه على هذه الآية في «باب الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه والسنَّة على بعضه»، أن «النصف لا يكون إلا من الجلد الذي يتبعَّض، فأما الرجم الذي هو قتل له فلا نصف له» (ص١٣٣). ولكنه، وخلافاً لما يقتضيه أمر المنطق، لا يستنتج من ذلك أن آية سورة النساء هذه تُتمِّم آية سورة النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾، مما يعني أن المملوكة ملك اليمين لا تعاقب في حال الزنا إلا بنصف ما تعاقب به الحرة، أي بخمسين جلدة، مما يثبِّت بالتالي أن عقوبة الزنا في الحالين هي الجلد القابل للتبعيض والتنصيف، وليس الرجم غير القابل لهما. بل نراه، إصراراً منه على أن حديث الرجم قد نسخ آية الجلد، يتمحَّل تمحُّلاً شديداً ليثبت أن الإحصان الذي تتحدث الآية ٢٥ من سورة النساء هو إحصان الإسلام لا إحصان الزواج. لكن علاوة على أن الشافعي يعترف هو نفسه بأنه، ههنا، «يوقع الإحصان على معاني مختلفة» (ص١٣٦)، فلنا أن نلاحظ أنه لا يتلاعب فقط بمعنى الإحصان، بل بمنطوق الآية نفسها، وذلك بقوله: «إن قول الله في الإماء: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ - إذا أسلمن، لا إذا نُكحن **فأُصِبْن بالنكاح**» (ص١٣٦).

وحتى يتضح لنا هنا هذا التلاعب المزدوج بمنطوق الآية وبمعنى الإحصان معاً، فلنستعدها بتمامها: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ

=قول الناس، فاتقي الله، وإن كنت قد قارفت سوءاً مما يقول الناس فتوبي إلى الله، فإن الله يقبل التوبة عن عباده» (**السيرة النبوية**، ج٣، ص٢١٤).

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَالله أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ محْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَالله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. فواضح أن الآية لا تتكلم عن «الإماء» بإطلاق كما يفترض الشافعي، بل ينحصر منطوقها بإطلاق يد المؤمنين - أي المسلمين - بالتزوج منهن إذا كنَّ من **المؤمنات** - أي من المسلمات. فلو كان الإحصان هنا هو الإسلام، لما كان من معنى أن تضيف الآية: «فإذا أحصنَّ»، فهن من الأصل هنا محصنات بحكم كونهن من المؤمنات المسلمات. ثم لنلاحظ أن فعل «أُحْصِنَّ» في الآية مبني للمجهول. فلو كان إحصانهن بالإسلام لكان قال: «أَحْصَنَّ» بالبناء المعلوم. أما وقد قال: «أُحْصِنَّ»، فهذا معناه قطعاً أنهن أُحْصِنَّ بالنكاح، وبطل بالتالي بطلاناً تاماً تأويل الشافعي لإحصانهن بأنه «إذا أسلمن، لا إذا نكحن».

وليس يخفى على كل حال سبب الإصرار من جانب الشافعي على أن الإحصان المقصود بالآية هو إحصان الإسلام لا إحصان النكاح، مع أن كل مدار الآية هو على هذا الأخير. إذ لو كانت آتيات الفاحشة من المتزوجات لكان يفترض بموجب حديث الرجم المزعوم أن تكون عقوبتهن الرجم. أما وأن الآية تبعِّض هذه العقوبة إلى نصف العذاب مما على المحصنات، فهذا معناه قطعاً أن الآية تثبِّت حد الجلد لا الرجم، وهذا ما لا يمكن أن يقول به نصير حديث الرجم إلا إذا افترض أن حكم الإماء المعنيات بالآية هو كحكم الأبكار من الحرائر، لا كحكم الثيب. وهذا مخرج لا يمكن الانتهاء إليه إلا إذا صُرف الإحصان الذي تتحدث عنه الآية عن معناه ليدلَّ **حصراً** على الإحصان بالإسلام، **ونفياً** عن الإحصان بالنكاح.

ولعل ذلك ما يفسِّر أن الشافعي، حين ساق الآية، ما ساقها بتمامها، بل أجرى اقتطاعاً في سياقها ونصها معاً، واستبقَ ما ساقه منها بعبارة: «قول الله في الإماء»، مسقطاً

مطلع الآية الذي يحدد أن هذا القول ليس في الإماء بإطلاق، وإنما هو مقول في المؤمنات منهن ممن يحصنُهن المؤمنون بالزواج منهن(٦٦).

ولكن حتى لو ماشينا الشافعي في مخرجه هذا، ولا سيما أنه قد وُجد بالفعل بين أهل التأويل، كما ينوِّه الطبري، من يقرأ «أَحْصَنَّ» بفتح الصاد لا كسرها، فإن الشطر الأخير من الآية الذي ينص على أن عليهن «نصف ما على المحصنات من العذاب» لا يدع مجالاً للشك في أن عذاب آتيات الفاحشة من المحصَّنات الحرائر هو الجلد قطعاً، لا الرجم، لأن الرجم، باعتراف الشافعي كما تقدم، «لا نصف له».

ب. نسخ السنَّة بالسنَّة

لا يبدو أن آلية الناسخ والمنسوخ الشافعية تقف عند حد. بل هي أشبه ما تكون بآلية دائرة على نفسها. فبعد أن نسخ مصنِّف **الرسالة** القرآن بالقرآن بتوكيده أن الآية الثانية من سورة النور نسخت الآيتين ١٥ و١٦ من سورة النساء، وبعد أن نسخ القرآن بالسنَّة بتوكيده أن حديث الرجم نسخ آية الجلد، نراه يعمد إلى نسخ السنَّة بالسنَّة، أو بتعبير أكثر مطابقة السنَّة القولية بالسنَّة الفعلية، بتوكيده أن **واقعة** الرجم قد نسخت **حديث** الرجم. وهكذا لا يكون الناسخ قد صار منسوخاً فحسب، بل يكون ناسخ المنسوخ الذي كان ناسخاً قد صار بدوره منسوخاً. والقاعدة في لعبة الناسخ والمنسوخ الدائرة على نفسها هذه تحكيمُ ما يفترض أنه «نزل» بعدُ بما يفترض أنه «نزل» قبلُ من قرآن أو حديث، وهو تحكيم متحكَّم به إلى حد كبير من قبل مداور آلية الناسخ والمنسوخ: إذ لئن توفرت بعض المعطيات التاريخية حول زمن نزول بعض الآيات القرآنية، فإنها تغيب غياباً شبه تام بالمقابل بصدد زمنية الأحاديث المنسوبة إلى النبي، ولا سيما أن البدء بتدوينها تأخر عن تدوين القرآن قرناً ونيفاً وامتد على حقبة قرنين ونيف.

(٦٦) بديهي أنه ليس لأحد إلا إذا كان عارفاً بالباطن - باطن البشر وباطن التاريخ معاً - أن يقطع هل سلك الشافعي هذا المسلك عن سبق وعي وقصد، أم أن شبكة قراءته، المسكونة بهاجس تكريس السنَّة، هي التي أملت عليه لاشعورياً أن يذهب المذهب التعسفي الذي ذهبه في تأويل الآية ومعنى الإحصان الذي تتحدث عنه.

ولنرَ الآن من خلال التطورات المزعومة لحكم الزنا كيف أدار الشافعي الحلقة الأخيرة من لعبة ناسخِ ناسخِ المنسوخ تلك.

فبعد أن وجدناه يؤكد أن قول الرسول: «خذوا عني...» هو «آخر ما نزل، فنُسخ به الحبس والأذى» يفتتح فقرة جديدة ليضيف:

«فلما رجم النبي ماعزاً ولم يجلده، وأمر أنيساً أن يغدو على امرأة الأسلمي، فإن اعترفت رَجَمها، دلَّ على نسخ الجلد عن الزانيَين الحرَّين الثيبَين، وثبت الرجم عليهما، لأن كل شيء أبداً بعد أول هو آخر» (ص١٣٢).

وواضح هنا ما هو موضوع النسخ هذه المرة. فبمقتضى حديث عبادة بن الصامت كانت عقوبة الثيب «جلد مائة والرجم». ولكن حسب السنَّة الفعلية للرسول حينما «رجم ماعزاً ولم يجلده»، وحينما رجم امرأة الأسلمي ولم يجلدها، فقد انتسخ حكم الجلد والرجم للزاني الثيب ليقتصر على الرجم وحده دون الجلد، مع أن النبي نفسه هو من كان جمع بينهما في حد الثيب بمقتضى حديث ابن الصامت. وبذلك تكون سنَّة النبي الفعلية، حسب تأويل الشافعي، قد نسخت سنَّته القولية، مع أن هذه كانت نسخت القرآن نفسه كما رأينا. فلتكن لنا وقفة إذاً مع قصة رجم ماعز والأسلمية التي هي، كما سنرى للحال، **قصة** بكل ما في الكلمة من معنى. ولنبدأ بتفصيل ما ساقه الشافعي من هذه القصة مختزلاً.

إن أول ما يلفت النظر في قصة أول هذين المرجومين، ونعني ماعز بن مالك الأسلمي، انعدام أية إشارة إليها في كتب السيرة والتاريخ مع أنه يفترض فيه أن يكون أول مرجوم في الإسلام. أضف إلى ذلك أن الرجم **حدث مشهدي**، ولو حدث فعلاً لكان ينبغي أن يحتل موقعاً ثابتاً له في سجلات الوقائع كما في الذاكرة الجمعية.

وبالمقابل، إن ماعز بن مالك، الغائب كل الغياب عن كتب السيرة والتاريخ، حاضر كل الحضور في كتب الحديث والفقه، وهو حضور لا غاية له في التحليل الأخير سوى شرعنة حكم الرجم العاري من أية مشروعية من منظور النص القرآني.

ولكن كثافة حضور ماعز بن مالك في المدونة الحديثية لا يعادلها شيء ككثافة الاختلاف، إلى حد التناقض، في رواية قصة رجمه. فمسلم، وهو أول من توسع في قصة رجمه التي لم يأت البخاري بذكرها إلا عرضاً، ساق عدة أحاديث يقول في بعضها إن ماعز بن مالك هو من أتى الرسول من تلقاء نفسه قائلاً: «أصبت فاحشة، فأقمْه [= الحدَّ] عليَّ» (الحديث ١٦٩٤). ولكنه يقول في بعضها الآخر إن ماعزاً ليس هو من أتى الرسول، بل أُتي به إليه (الحديث ١٦٩٢). وفي بعضها يقول إن ماعزاً هو من أبلغ عن واقعة زناه بنفسه (الحديث ١٦٩١)، وفي بعضها الآخر يقول إن خبر زناه كان بلغ النبي فأرسل يستدعيه (الحديث ١٦٩٣)، وفي بعضها يقول إن رجمه كان بالمصلَّى وبحضور الرسول (الحديث ١٦٩٠)، وفي بعضها الآخر يقول إن رجمه كان في الحرة، وتحديداً في مقبرتها بقيع الغرقد في غياب الرسول (الحديث ١٦٩٤). وأخيراً، وفي رواية أنه قد حُفرت له حفرة ليُرجم فيها (الحديث ١٩٦٥). وفي رواية أخرى أنه لم تحفر له حفرة ولا أوثق رباطه، بل قتل وهو يجري جرياً، هرباً من لسع الحجارة، في عرض الحرة (الحديث رقم ١٦٩٤). بل إن الدارمي، في رواية انفرد بها في **سننه**، يزعم أن الرسول بشخصه هو من تولى رجم ماعز حتى سال العرق من إبطه. ونص الرواية كالآتي: «عن أبي خدرة قال حدثني رجل من قريش قال: كنت مع أبي حين رجم رسول الله (ص) ماعز بن مالك، فلما أخذته الحجارة أُرعبتُ فضمني رسول الله (ص) فسال عليَّ من عرق إبطه مثل ريح المسك»[٦٧].

(٦٧) الدارمي، السنن، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، ج١، ص٤٥، الحديث رقم ٦٣.

وفي روايتين متناقضتين ساقهما أحمد بن حنبل في **مسنده**، لا نعود ندري هل رغبة ماعز في التكفير عن ذنبه هي التي قادته إلى رجمه أم مؤامرة متآمر عليه؟ ومما يزيد طين هذا التناقض بلة أن الفاعل في هاتين الصيغتين التعليليَّتين المتنافرتين واحد بالهوية، وهو المسمى هزالاً. فعلى لسان ابنه نعيم يضع ابن حنبل القول: «كان ماعز في حجر أبي، فأصاب جارية الحي فقال له أبي: ائت رسول الله فأخبره بما صنعت لعله يستغفر لك، **وإنما يريد بذلك** رجاء أن **يكون له مخرج**».

ولكن على لسان نعيم بن هزال يضع أيضاً قوله: «إن هزالاً كان استأجر ماعز ابن مالك وكانت له جارية يقال لها فاطمة وكانت ترعى غنماً لهم، وإن ماعزاً وقع عليها فأخبر هزالاً، **فخدعه** فقال: انطلق إلى النبي (ص) فأخبره عسى أن ينزل فيك قرآن، فأمر به النبي (ص) فرجم»[٦٨].

وعلى أي حال، إن **الصناعة الفقهية** للحديث لا تكاد تخفي نفسها. فطبقاً لرواية مسلم عن ابن بريدة عن أبيه قال: «جاء ماعز بن مالك إلى النبي (ص) فقال: يا رسول الله طهِّرني، فقال: ويحك ارجع فاستغفر الله وتب إليه، قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال: يا رسول الله طهِّرني، فقال النبي (ص): ارجع فاستغفر الله، فرجع غير بعيد... حتى إذا كانت الرابعة قال رسول الله: فيمَ أطهِّرك؟ فقال: من الزنا، فسأل رسول الله: أبه جنون؟ فأُخبر أنه ليس بمجنون، فقال: أشرب خمراً؟ فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر، قال فقال رسول الله: أزنيت؟ فقال: نعم، فأمر به فرجم»[٦٩]. وفي رواية أخرى أن الرسول قال: «شهدت على نفسك أربع مرات، اذهبوا به فارجموه». وواضح من هذا الإصرار على تكرار ماعز لاعترافه أربع مرات أن المقصود القياس على الشهادات الأربع التي اشترطها القرآن لإقامة الحد على الزاني. ويعزز فرضية الإخراج الفقهي

(٦٨) أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ج٥، ص٢١٦-٢١٧، الحديثان رقم ٢١٩٤٠ و٢١٩٤١.

(٦٩) صحيح مسلم، ج٣، ص١٣٢١، الحديث رقم ١٦٩٥.

هذه كون الرواية قد أبرأت الاعترافات / الشهادات الأربعة من الشرط السالب الذي يبطل شهادة الشاهد: الجنون أو حالة السكر.

ولنا قرينة أخرى على الصناعة الفقهية لحديث ماعز بن مالك، وهي اللغة الفاحشة التي ما كان الفقهاء يتوانون عن التلفظ بها في كل الأمور المتعلقة بالجنس، وإن بدت في الحالة التي نحن بصددها أشد جرحاً للآذان لأنها موضوعة هذه المرة على لسان الرسول نفسه. هكذا وجدنا البخاري يقول على لسان ابن عباس إنه «لما أتى ماعز بن مالك النبي (ص) قال له: لعلك قبّلت أو غمزت أو نظرت، قال: لا يا رسول الله، قال: أنكتها؟ قال: نعم، فعند ذلك أمر برجمه»[٧٠]. وبدوره يقول أبو داود على لسان نعيم بن هزال إن ماعزاً لما كرر أنه زنى أربع مرات قال له النبي: «إنك قد قلتها أربع مرات، فبمن؟ قال: بفلانة، فقال هل ضاجعتها؟ قال: نعم، قال:هل باشرتها؟ قال: نعم، قال: هل جامعتها؟ قال: نعم، فأمر به أن يرجم فأخرج إلى الحرة». أما بموجب رواية موضوعة على لسان أبي هريرة، فإن الرسول سأل ماعزاً: «أنكتها؟ قال: نعم، قال: حتى دخل ذلك منك في ذلك منها؟ قال: نعم، قال: كما يغيب المرود في المكحلة والرشاء في البئر؟ قال: نعم، أتيتُ بها حراماً ما يأتي الرجل من امرأته حلالاً... فأمر به فرجم»[٧١].

وبصرف النظر عن هذا التلذذ اللغوي الجنسي السافر، ثمة سؤال يطرح نفسه: فالرسول، الموضوعة على لسانه تلك الأقوال الجارحة للأذن، لا يمكن أن يكون قد قال منها - على فرض أنه قالها - سوى هذا القول أو ذاك أو ذينك، وليس كلها معاً. والحال أنه إذا كان قال قولاً واحداً، فكيف رواه كل راوٍ من الرواة الثلاثة بصيغة مختلفة كل الاختلاف عن الصيغتين الأخريين؟ قد يقال هنا إن هذه الروايات الثلاث هي ولا بد على المعنى لا على اللفظ. لكن أليس مما شرط الشافعي نفسه في **الرسالة** أنه لا يقبل

(٧٠) **صحيح البخاري**، ج٨، ص١٦٧، الحديث رقم ٦٨٢٤. وقد رواه أيضاً بهذا اللفظ أحمد بن حنبل وأبو داود.

(٧١) أبو داود، السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ج٢، ص٥٥٠ و٥٥٣، الحديثان رقم ٤٤١٩ و٤٤٢٨.

حديث من يحدِّث إلا «أن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدِّث به على المعنى» (ص٣٧٠)؟

ويبقى بعد كل ذلك مسكوت عنه في كل قصة رجم ماعز بن مالك. فجميع الأحاديث التي أوردت تفاصيل هذه القصة - وقد ناف عددها على العشرين - لم تذكر أن ماعزاً كان محصناً. ولكن ما تذكره أنه كان يافع السن و«في حِجْر» هزال والد نعيم بن هزال. والحال أن عقوبة الرجم لا تطبق، بموجب حديث «الثيب بالثيب»، إلا على المحصن. فكيف فات صانعي حديث رجم ماعز هذا التفصيل الجوهري؟[٧٢] ويبدو أن الشافعي تنبَّه لهذا النقص؛ ولهذا حرص، حين ساق حديث ماعز بن مالك في **الأم**، على التحديد بأنه كان، هو والمرأة المزني بها، «ثيبين»[٧٣]. ولكنه لا يأتي على ذلك بأي دليل من نصوص الحديث التي كانت متداولة في زمانه. ثم إن اهتداءه إلى هذا المخرج يوقعه من حيث لا يدري في مطبٍّ فقهي: فلو كانت شريكة ماعز في قصة الزنا المفترضة ثيباً، لكان يفترض أن يحدَّها الرسول هي الأخرى بالرجم، أو على الأقل بالجلد إذا كانت من الإماء كما يوحي بذلك توصيفها بأنها «جارية من الحي». والحال أن الروايات العشرين جميعها لا تشير من قريب أو بعيد إلى أن الرسول رجم المرأة أو جلدها، ولا حتى سأل عنها أو بعث من يسأل عنها لأخذ اعترافها، كما في قصة «امرأة الأسلمي» التي سنعرض لها للتو. وأياً ما يكن من أمر، فإن الشافعي نفسه، بعد أن وجدناه يجزم بأن ماعزاً والمرأة كانا «ثيبين»، نجده في موضع آخر من **الأم**، وفي معرض نقاش مسألة فقهية أخرى - هي مسألة اجتناب فراش الزوج الزاني أو الزوجة

(٧٢) على سبيل المقارنة فحسب لنذكر أن كتب الحديث تسوق، في نحو عشرين رواية أيضاً، قصة مماثلة لقصة ماعز ما حكم فيها الرسول على بطلها بالرجم إلا بعد أن سأله وسأل عنه معارفه ليتحقق من أنه محصن. ولكن هذه الروايات جميعها لا تسمِّي المرجوم، بل تبقيه مغفلاً ولا تعيِّن له من هوية أخرى سوى أنه «رجل من المسلمين».

(٧٣) **الأم**، ج٧، ص٨٨.

الزانية - يبدي تردداً ويضع بنفسه جزمه موضع شك بقوله إن الرسول لم يأمر ماعزاً باجتناب «زوجة له **إن كانت**»[٧٤]، مما قد يعني أنه لم يكن متزوجاً ولم تكن له زوجة.

ولنأتِ الآن إلى الفصل الثاني من قصة ماعز بن مالك كما تتمّمها قصة «الغامدية» المزعوم أنها المرجومة الأولى في الإسلام. فههنا أيضاً تحضر هذه «الزانية» في كتب الحديث والفقه لتغيب غياباً كاملاً عن كتب السيرة والتاريخ. ولئن يكن لمن سبقها على طريق الرجم اسم عُرف به، فهي بالمقابل مجهولة الاسم والهوية ولا تعرف إلا بنسبتها القبلية إلى بني غامد من الأزد. لكن باستثناء هذه الغفلية، فإن قصتها تكرر بالحرف الواحد تقريباً قصة ماعز بن مالك، وتليها مباشرة في الزمن الافتراضي.

هكذا يروي مسلم بن الحجاج في **صحيحه** أنه بعد أن رجم النبي ماعزاً جاءته امرأة من غامد من الأزد فقالت: «يا رسول الله فطهِّرني، فقال: ويحك ارجعي فاستغفري الله وتوبي إليه، فقالت: أراك تريد أن تردني كما رددت مالك بن ماعز، قال: وما ذاك؟ قالت: إني حبلى من الزنى، فقال: أنت؟ قالت: نعم، فقال لها: حتى تضعي ما في بطنك، قال فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت، فأتى النبيَّ (ص) فقال: قد وضعت الغامدية، فقال: إذاً لا نرجمها وندع ولدها صغيراً ليس له من يرضعه، فقام رجل من الأنصار فقال: إليَّ رضاعه يا نبي الله، فرجمها»[٧٥].

ولكن في رواية أخرى تليها مباشرة أن رجمها لم يتم بعد وضعها ولدها، بل بعد فطامها إياه. تقول هذه الرواية إن الرسول قال لها: «اذهبي حتى تلدي، فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة، قالت: هذا قد ولدته، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه، فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز فقالت: هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها»[٧٦].

(٧٤) الأم، ج٥، ص١٢. والتسويد منا.

(٧٥) صحيح مسلم، ج٣، ص١٣٢١، الحديث ١٦٩٥.

(٧٦) نفسه، الحديث رقم ١٦٩٥ ب.

ولنبادر حالاً إلى القول إن الصناعة الفقهية لحديث الغامدية لا تخفي نفسها هنا أيضاً. فلئن يكن هناك إجماع فقهي - وهو موروث عن القانون الروماني على الأرجح - على أن الحبلى لا ترجم، فإن الخلاف بين أهل الفقه حول رجم المرضع كان لا بد أن يجد انعكاسه في الروايتين المتناقضتين اللتين أجازت أولاهما رجم المرضع ما دام قد وُجد من يضمن رضاعة الصغير، بينما منعته الثانية إلى حين الفطام. والحال أن الفارق الزمني في تنفيذ الحكم بين الروايتين يزيد على السنتين. وإذا أضفنا إلى ذلك مدة اكتمال الحمل إلى حين الوضع فلنا أن نجعل ذلك الفارق الزمني يقارب الثلاث سنوات. وهذا، كما سنرى للحال، مؤشر إضافي على أن الحديث موضوع من أساسه.

وبالفعل، إذا كان المابعد هو الذي ينسخ الماقبل، لا العكس، فإننا نحوز قرينة شبه قاطعة على أن حديث الغامدية لا يمكن أن يكون قد نسخ، كما يفترض الشافعي، حكم القرآن القاضي بجلد الزانية والزاني، فضلاً عن أن يكون قد نسخ ناسخ هذا الحكم، أي - حسب فرضية الشافعي دوماً - سنَّة الرسول القولية التي جمعت بين الجلد والرجم في عقوبة الثيب من الزناة. فما دامت المسافة الزمنية الفاصلة بين حكم الرجم وتنفيذه لا تقلُّ عن الثلاث سنوات، فهذا معناه أن الحكم لا يمكن أن يكون قد صدر إلا في السنة الثامنة للهجرة على أقل تقدير، بالنظر إلى أن الرسول نفسه توفي في مطلع السنة الحادية عشرة للهجرة. والحال أن هناك إجماعاً بين أهل التفسير والسيرة على أن الآيات العشر الأولى من سورة النور، التي حكمت بجلد مئة على الزانية والزاني، قد نزلت عقب غزوة تبوك التي كانت في النصف الثاني من السنة التاسعة، وطبقاً لتحديد الطبري في آخر رجب سابع أشهر السنة القمرية(٧٧). ولم تكن هذه الغزوة، فيما يبدو، تخلو من مجازفة إذ تخلَّف عن المشاركة فيها عديد من أهل المدينة وحتى من المهاجرين(٧٨).

(٧٧) انظر «الخبر عن غزوة تبوك» في: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٦، ج٣، ص١١٠.

(٧٨) نوَّه القرآن نفسه بهذا التخلف في أكثر من موضع وفي أكثر من سورة.

فقد كانت تلك هي المرة الأولى التي تتجاوز فيها الغزوات حدودها الجزيرية لتطرق البوابة العربية للإمبراطورية البيزنطية(٧٩). وقد كان من بين المتخلفين، على ما تروي كتب الحديث والسيرة والتاريخ معاً، هلال بن أمية الذي كان من أعيان الأنصار وشهد بدراً وقد تقدم في السن. ولدى عودته إلى بيته في ضاحية المدينة فوجئ بامرأته - التي حسبته ولا بد قد مضى مع الماضين مع الرسول إلى تبوك - تخونه مع رجل تسميه بعض المصادر شريك بن سحماء. وسرعان ما ضجَّت المدينة بالنبأ. ولما قفل الرسول راجعاً من تبوك وجد الأنصار، وعلى رأسهم سعد بن عبادة الخزرجي، يطالبونه بتطبيق حد الجلد على الزانيَين، ولا سيما أن ابن سحماء كان من قضاعة، لا من الخزرج. ولكن لما كانت الآية الثانية من النور، التي نصَّت على حد الجلد مئة جلدة، قد اقترنت بالآية الرابعة التي نصَّت على وجوب شهادة أربعة وإلا طُبِّق حد الجلد على رامي التهمة، فقد بدا الموقف وكأنه سينقلب على هلال بن أمية نفسه، وهو ما أثار حنق سعد بن عبادة الذي اندفع يعلن احتجاجه على منطوق الآية ويؤكد بصوت هادر أن السيف، لا شهادة الشهود المستحيل وجودهم، هو الذي له حق الفصل في موقف كذاك.

من هنا كان لا بد أن يتدخل الوحي من جديد، كما كنا رأينا في الفصل الأول، ليفرج الموقف المتأزم ولينقذ هلال بن أمية من تطبيق حد الجلد عليه، هو الذي ما كان في مستطاعه - ولا في مستطاع أحد أصلاً - أن يأتي بأربعة شهود. وقد تمثل هذا الوحي الاستلحاقي بنزول الآيات ٥-٩ من سورة النور التي أسست مبدأ اللعان بين الزوجين في حال انعدام الشهود.

(٧٩) لعل ذلك بالضبط هو ما يفسر تخلف المتخلفين، وما ذلك فقط بداعي الخوف أو النفاق كما يذهب إليه أهل التفسير، وإنما كانت تلك أيضاً المرة الأولى التي تُستهدف فيها أرض غير مشركة، الشيء الذي يصادم العقيدة الحربية للدين الجديد، ولا سيما أن القرآن نفسه كان أقنع المهتدين إلى الإسلام من المؤمنين الجدد بوجوب الانتصار للروم، لا عليهم، بمقتضى مطلع السورة التي تحمل اسمهم بالذات: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * في أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * في بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٢-٦).

وهكذا لا يكون مطلع سورة النور، الذي نزل في منتصف السنة التاسعة للهجرة، قد ألغى حكم جلد الزاني، حتى ولو كان محصناً، كما في حالة امرأة هلال بن أمية[٨٠]، بل يكون على العكس قد ثبَّته وإن علَّق تنفيذه في حال عدم توافر شهود أربعة. فكيف يمكن إذاً لقصة مزعومة حدثت وقائعها، بموجب حيثياتها الذاتية، في مطلع السنة الثامنة للهجرة، ونعني قصة الحكم بالرجم على ماعز بن مالك والمرأة الغامدية على التوالي، أن تنسخ حكماً قرآنياً ثبَّتته عشر آيات من سورة النور نزلت في منتصف السنة التاسعة للهجرة وما نصَّت في حالة الزنا إلا على الجلد مئة جلدة دونما تمييز بين محصن وغير محصن؟[٨١]

ولنأتِ الآن إلى الحديث الثاني الذي يحتج به الشافعي ليلغي حكم الزنا القرآني وليلغي معه حتى الحديث النبوي المفترض في الجمع بين الجلد والرجم. ولنستعد عبارته: «فلما رجم النبي ماعزاً ولم يجلده، وأمر أنيساً أن يغدو على امرأة الأسلمي، فإن اعترفت رجمها، دلَّ على نسخ الجلد عن الزانيَين الحرَّين الثيبين، وثبت الرجم عليهما، لأن كل شيء أبداً بعد أول فهو آخر» (ص١٣٢).

(٨٠) لا ندري هل كان شريك بن سحماء هو نفسه محصناً أم لا.

(٨١) قد يكون الأصح، فيما يتعلق بالآيات الخمس الأولى من سورة النور، ألا نقول إنها نزلت، بل أعيد تنزيلها. وبالفعل، إن الآية الأولى من سورة النور ترد في المصحف كالآتي: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. وقد تحيَّر أهل التفسير وتلعثموا في تفسير هذه الآية، إذ قرأوها بدلالة ألفاظها لا بدلالة سياقها. ولئن يكن نولدكه قد تنبه إلى ما في مطلع سورة النور من تداخل بين قصة الإفك في غزوة بني المصطلق في السنة السادسة للهجرة وقصة الزنا في غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة، فقد تحدث بالمقابل عن إقحام للآيات في غير محيطها الأصلي (تيودور نولدكه: **تاريخ القرآن**، نقله إلى العربية وحققه جورج تامر، منشورات مؤسسة كونراد أدناور، بيروت ٢٠٠٤، ص١٩٠). ونحن لا نميل إلى التحدث عن إقحام، بل عن ربط وإعادة تذكير. والآية الأولى من السورة، المُساء تأويلها من قبل أهل التأويل، تنص بصراحة على إعادة التذكير هذه بإشارتها إلى أن حكم جلد الزانية والزاني مع وجوب شهادة أربعة شهود قد سبق تنزيله في «آيات بيِّنات»، وهي الآيات عينها التي ستكررها سورة النور الجديدة على سبيل التذكرة ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. المشكل الوحيد أنه لا وجود في النص الحالي للمصحف لآيات يتكرر فيها حكم الزنا، مع أن هناك مئات من الآيات التي تتكرر بحرفها مثنى وثلاث ورباع بصدد موضوعات أخرى.

أما حديث أمر أنيس برجم المرأة الزانية في حال اعترافها فيرويه الشافعي عن مالك في **الموطأ**، وهو الآتي: «أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة وزيد بن خالد أنهما أخبراه أن رجلين اختصما إلى رسول الله، فقال أحدهما: يا رسول الله اقضِ بيننا بكتاب الله! وقال الآخر - وهو أفقههما -: أجل، يا رسول الله، فاقضِ بيننا بكتاب الله وائذن لي في أن أتكلم. قال: تكلم. قال: إن ابني كان عسيفاً [= أجيراً] على هذا، فزنى بامرأته، فأُخبرتُ أن على ابني الرجم، فافتديت منه بمائة شاة وجارية لي، ثم إني سألت أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وإنما الرجم على امرأته؟ فقال رسول الله: والذي نفسي بيده، لأقضينَّ بينكما بكتاب الله: أما غنمك وجاريتك فَرَدٌّ إليك. وجَلَدَ ابنه وغرَّبه عاماً، وأمر أنيس الأسلمي أن يأتي امرأة الآخر، فإن اعترفت رجمها، فاعترفت فرجمها».

ولن يحتاج منا هذا الحديث إلى كثير تفكيك لندرك أنه، هو الآخر، وبامتياز، من نتاج الصناعة الفقهية. فموضع الرهان في الحديث هو التمييز في الحكم بين الزاني البكر والزانية الثيب، استناداً إلى حديث «البكر بالبكر والثيب بالثيب». ذلك أن هذا الحديث، المصنَّع في مصنع أهل الفقه، قد ميَّز زنا البكرَين عن زنا الثيبين، ولكنه سكت عن الحد الأوسط بين هذين الحدَّين، وهو أن يزني البكر بالثيب بالبكر. وهذه الثغرة الفقهية هي التي سدَّها حديث أنيس «الأسلمي» - ونحن نضع هذه الكلمة الأخيرة بين مزدوجين لسبب سيتضح حالاً.

إن لنا على هذا الحديث ملاحظات نسوقها باقتضاب شديد:

١- قدِم المختصمان إلى الرسول يطالبانه بأن يقضي بينهما «بكتاب الله». وكان جواب الرسول: «والذي نفسي بيده، لأقضينَّ بينكما بكتاب الله». ومع ذلك يقال لنا إن الرسول قضى برجم امرأة الأسلمي إذا اعترفت. والحال أن حكم الرجم، كما قلنا

ورددنا القول، لا وجود له في القرآن. فكيف يحكم الرسول «بكتاب الله» بما ليس في «كتاب الله»؟

٢- يقول والد الزاني إنه لما أُخبر بأن على ابنه الرجم افتداه «بمائة شاة وجارية». ولكن كيف أُفتي له بالافتداء، والرجم - إذا صح حديث الرجم - لا افتداء فيه؟

٣- يقول الرجل نفسه إنه استفتى بعد ذلك «أهل العلم» فأفتوه بأن على ابنه الجلد والتغريب. فما كانت حاجته إلى أن يستفتيهم بعد أن كان افتداه وأنقذه من الرجم؟ فإن قيل: كي يستردَّ ماله، قلنا - وليعذرنا القارئ هنا عن استعانتنا بلغة الجدل الافتراضي للشافعي - وأيهما أهون الخسارتين على الأب: الافتداء بمئة شاة وجارية أم جلد ابنه مئة جلدة وتغريبه عاماً؟

٤- في الموضع ذاته تقول الرواية إن الأب استخبر «أهل العلم». فهل كان هناك، في السنة الثامنة أو التاسعة من الهجرة، وجود لـ «أهل العلم»؟ بل هل كان هناك وجود لهذا التعبير نفسه، وهو الذي ما كان له أن يرى النور قبل أن تشرع بالتطور آلية الفتيا عندما واجه إسلام الفتوحات مشكلات لم تكن مطروحة على جدول أعمال التاريخ، وبالتالي الفقه، في عصر النبوة؟

٥- يذكر جميع أصحاب الصحاح الذين رووا الحديث، بدءاً بالبخاري ومسلم، أن المختصمَين كانا رجلَين من الأعراب. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان لرجلين أعرابيَّين، إزاء «حادثة شرف»[٨٢]، متورطة فيها امرأة أحدهما، أن يحتكما في تسويتها إلى «أهل العلم» أم كانا سيسعيان إلى الاحتكام إلى السيف كما وجدنا سعد بن عبادة نفسه، سيد الخزرج من الأنصار، يشهر هذه الحجة في وجه الرسول؟ وهذا مع أن سعداً كان من أعيان المؤمنين بالدين الجديد، على حين أن الأعراب، بشهادة القرآن نفسه، ﴿أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ الله عَلَى رَسُولِهِ وَالله عَلِيمٌ

(٨٢) نستعيد هنا عنوان رواية مشهورة ليوسف إدريس.

حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٩٧)[٨٣]. فضلاً عن أن الأعراب ما دخلوا الإسلام إلا متأخرين، وهذا إما عن نفاق وإما عن خوف من السيف وإما عن طمع في عائدات الغزوات، ومن بعدها الفتوحات[٨٤].

٦- يصرُّ الشافعي على نسبة الأعرابيين إلى بني أسلم، وهي نسبة مشكوك فيها حتى من قبل محقق **الرسالة** الذي يعتبر ذلك منه مصادرة غير مبررة[٨٥]. ولكننا نتساءل هل هذه المصادرة جزافية أم أنها متعيِّنة، بما يشبه السياق الأسطوري الذي نسب معظم وقائع الزنا وعقوبات الجلد والرجم في كتب الحديث والفقه إلى بني أسلم؟ ولعل الزانية الغامدية، المجهولة الاسم، لا تمثِّل في هذا السياق استثناء: فبنو غامد هم من الأزد، ومن الأزد أيضاً كان بنو أسلم.

٧- لتكن لنا الآن وقفة مع راجم المرأة الأسلمية المسمى أنيساً والمنسوب من قبل الشافعي إلى بني أسلم أيضاً. والحال أن ابن السكن، صاحب «**الصحيح**» الذي كان ابن حزم يثني عليه، كان قال منذ وقت مبكر نسبياً: «لست أدري مَن أنيس المذكور في هذا الحديث ولم أجد له رواية غير ما ذكر في هذا الحديث». وإلى مثل هذا القول كان ذهب أيضاً أبو حاتم الرازي بتوكيده أن أنيساً ذاك «لا يُعرف». وقد أبى ابن حبان الاعتراف له بصحبة واكتفى بذكره بين ثقات التابعين. وقد لخص ابن حجر العسقلاني كل الشكوك التي دارت حول هويته فقال: «يقال هو أنيس بن الضحاك الأسلمي، وقال غيره يقال هو أنيس بن أبي مرثد، وهذا خطأ لأن ابن أبي مرثد غنوي، وهذا ثبت في الحديث أنه أسلمي. وقيل هو أنيس بن فاطمة، وجزمَ ابن حبان وابن عبد البر بأنه هو

(٨٣) نص هذه الآية صريح في أن الحدود هي لله حصراً: فهو من ينزلها على الرسول، وليس للرسول من دور بالتالي سوى أن يكون متلقيها ومنفذها من دون أن يبدلها، وكم بالأحرى أن ينسخها بحدود يشرِّعها من تلقاء نفسه.

(٨٤) قد يكون مباحاً لنا هنا أن نستبق بحثنا لنقول إن عائدات الفتوحات مثَّلت في حينه، قياساً إلى عصرنا، «النفط قبل النفط».

(٨٥) يقول أحمد محمد شاكر: «هكذا جزم الشافعي بأن زوج المرأة أسلمي، ولم أجد ما يؤيد ذلك، والمفهوم من الروايات أنه أعرابي» (هامش ص١٣٢ من **الرسالة**).

الذي قال له رسول الله: اغدُ يا أنيس [الحديث]، وفيه نظر، والظاهر في نقدي أنه غيره والله أعلم»[٨٦]. ولم يكتف ابن حجر بهذا، بل وضع علامة استفهام حول أبطال الحديث جميعهم و«أهل العلم» جميعهم ممن استفتاهم والد الزاني وقال بالحرف الواحد: «لم أقف على أسمائهم ولا على عددهم ولا على اسم الخصمين، ولا الابن ولا المرأة»[٨٧]. وليس أدل من هذا القول على أن قصة حديث الأعرابيين المختصمين بكاملها تقع **خارج التاريخ** وإن تكن حاضرة كثيف الحضور في المدونة الحديثية وكتب الفقه.

٨- لنأتِ أخيراً إلى قدس أقداس أهل الحديث: الإسناد الذي هو الفيصل عندهم بين الصحيح والموضوع، والحسن والضعيف، من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول. فحديث المختصمين الأعرابيين محكيٌّ في أكثر الروايات على لسان أبي هريرة وزيد بن خالد معاً، ويضاف إليهما في بعض الروايات من يسمَّى شبلاً دونما مزيد من التحديد لهويته[٨٨]. ولن نتوقف هنا عند أبي هريرة الذي تقدم بنا الكلام على أنه أغزر من وضعت الأحاديث على لسانه من الصحابة علماً بأن بعض الدراسات الحديثة تشكك حتى في أن تكون له صحبة.

وبالمقابل، لنتوقف ملياً عند الراوي الثاني زيد بن خالد. فطبقاً لرواية ابن سعد في **الطبقات الكبرى** فإن زيداً «مات بالمدينة، سنة ثمانٍ وسبعين وهو ابن خمس وثمانين سنة»[٨٩]. وعلى هذا فإن سنه ما كانت تتعدى السبع سنوات حينما توفي الرسول[٩٠].

(٨٦) ابن حجر، **الإصابة عبر تمييز الصحابة**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب اللبنانية، ج٢، ص٢٨٥.

(٨٧) ابن حجر، **فتح الباري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحب الدين الخطيب، طبعة دار الفكر المنقولة عن المطبعة السلفية، ج١٢، ص١٣٩.

(٨٨) يشير الشافعي نفسه إلى هذه الزيادة في أحد المواضع (ص٤١١)، ولكنه هو الآخر يكتفي بأن يسميه «شبلاً» ولا ينسبه.

(٨٩) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة ٢٠٠١، ج٥، ص٢٦٢.

(٩٠) طبقاً لرواية أخرى لابن عبد البر في **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، فإن زيد بن خالد «مات سنة اثنتين وسبعين وهو ابن ثمانين سنة». وعلى هذا الأساس تكون سنه يوم توفي الرسول ثماني سنوات.

وإذا افترضنا أن الإطار الزمني لحديث الأعرابيين المختصمين هو نحو السنة السابعة أو الثامنة للهجرة، فهذا معناه أنه ما كان يتعدى من العمر يومذاك الخمسة أو الستة أعوام. فهل لنا أن نتصوره، وهو في مثل هذه، يحضر مجلس الرسول ويستمع إلى قضائه في واقعة زنا؟[٩١]

وطين هذه المفارقة يزداد بلَّة متى جئنا إلى الراوي الثالث لذلك الحديث، والمسمى في سنن الترمذي وابن ماجة والنسائي والدارمي شبلاً. فشبل هذا قد «اختُلف في كنيته وفي وقت وفاته وسنه اختلافاً كثيراً»[٩٢]. فقد قيل، في ما قيل، إنه ابن خالد، وابن خليد، وابن حامد، وابن معبد. وعن شبل هذا منسوباً إلى أبيه معبد (؟) - الذي إليه بالمناسبة يذهب اختيار محقق **الرسالة** - قال ابن عبد البر أيضاً: «لا ذكر له في الصحابة»[٩٣]. أما في نسبته إلى أبيه خالد (؟) فقد كان الترمذي قال جازماً: «شبل بن خالد لم يدرك النبي»[٩٤].

لهذا كله نطرح السؤال الختامي التالي من منطلق ما كان أكده الشافعي بنفسه حين قال: «إذا حدَّث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله فهو ثابت عن رسول

(٩١) على لسان زيد بن خالد هذا يُروى حديث آخر يرتبط زمنياً بصلح الحديبية، أي في السنة السادسة للهجرة يوم لم يكن له من العمر سوى أربعة أعوام. ونظراً إلى ما سيعرفه الحديث المروي على لسان هذا الطفل من توظيف في الأزمنة الحديثة لتغليب العقل الديني على العقل العلمي، فلنورده هنا بنصه: «عن زيد بن خالد قال: صلى بنا رسول الله (ص) صلاة الصبح بالحديبية، على إثر سماء (= مطر) كانت من الليلة، فلما انصرف النبي (ص) أقبل على الناس فقال لهم: هل تدرون ما قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مُطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب» (**صحيح البخاري**، ج١، ص١٦٩، الحديث رقم ٨٤٦). وانطلاقاً من هذا الحديث قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن، حفيد مؤسس الوهابية محمد بن عبد الوهاب، في كتابه **فتح المجيد في شرح كتاب التوحيد** (ص١٦٦): إذا اعتقد [= الإنسان] أن للنوء تأثيراً في إنزال المطر فهذا كفر، لأنه أشرك في الربوبية، والمشرك كافر، وإن لم يعتقد ذلك فهو من الشرك الأصغر لأنه نسب نعمة الله إلى غيره، ولأن الله لم يجعل النوء سبباً لإنزال المطر فيه، وإنما هو فضل من الله ورحمته، يحبسه إذا شاء وينزله إذا شاء».

(٩٢) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت ١٤١٢هـ، ج٢، ص٥٤٩.

(٩٣) نفسه، ص٦٩٣.

(٩٤) **سنن الترمذي**، ج٤، ص٣٩، الحديث رقم ١٤٣٣.

الله»[٩٥]. والحال: هل رواة حديث الأعرابيين المختصمين هم من هؤلاء «الثقات» الذين إذا حدَّثوا فكأن الرسول هو من يتحدث بلسانهم؟ وهل بمثل هؤلاء الرواة بمبهمهم وطفلهم ومن لم يُعرف له منهم سماع عن النبي - وهذا باعتراف واضعي قواعد السماع أنفسهم - تَثْبُت سنَّة للنبي؟ وهل بالإحالة إلى أبطال واقعة مختلقة لا وجود لهم إلا في صحراء اللاتاريخ، ولا أثر لهم حتى في كتب السيرة مع أن مؤلفيها لا يفتقرون إلى الخيال، هل بالإحالة إلى مثلهم يُنسخ القرآن وتَثْبُت سنَّة مزعومة للنبي، وهي فوق ذلك سنَّة منزلة حسب فرضية الشافعي ومُلزمة للأمة، بصفتها المنزلة هذه، إلى يوم القيامة؟[٩٦]

تهميش العقل

كما يقوم المنطق الأرسطي على مقدمتين كبرى وصغرى، كذلك يمكننا القول إن الإبستمولوجيا الشافعية تقوم على مصادرتين كبرى وصغرى.

أما الكبرى فهي التي تقول إن الله «أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء» (ص١٠٦).

(٩٥) **الأم**، ج٧، ص٢٠١.

(٩٦) نتناول هنا مسألة أحاديث الرجم من منظور الإبستمولوجيا الدينية حصراً، ولا نعرض بالتالي لما تؤسسه دنيوياً من **ثقافة القسوة**. فليس الرجم كممارسة هو من أبشع العقوبات الجسدية التي اخترعتها البشرية في تاريخها قط، فحسب، بل إن حديث الرجم نفسه، الذي يحتل باباً واسعاً ومفصَّلاً في جميع مسانيد المدونة الحديثية هو - حتى ولو بقي مجرد حديث نظري وافتراضي - مولِّد شديد السمِّية للقسوة في العلاقات بين البشر، ولا سيما فيما يتصل بحياتهم الجنسية والحبِّية. وحسبنا مثال واحد على ثقافة القسوة هذه التي ألغت كل هامش لحرية الحب في المدينة الإسلامية، وهذا بقدر ما أتيح للمتزمتين من أهل الفقه أن يتحكموا بمصائر هذه المدينة. فكتب الحديث جميعها تنسب إلى عبد الله بن عمر خبراً على لسانه أنه شهد في زمن الرسول تنفيذاً لحكم الرجم بزانٍ وزانية وختمه بقوله: «كنت فيمن رجمها، فرأيت صاحبها يحني عليها يقيها الحجارة بنفسه» (**البخاري** رقم ٤٥٥٦، و**مسلم** رقم ١٦٩٩). وعدا عن أن بادرة الحب الأخيرة هذه بدت لابن عمر مستنكرة، لنا أن ندرك كم هو مفجع مرانه هذا على القسوة إذا أخذنا بعين الاعتبار صغر سنه، إذ روي أنه «كان أول مولود في الإسلام، واستُصغر يوم أُحُد» (السيوطي، **إسعاف المبطأ برجال الموطأ**). ولنا أن نتجاوز حالة ابن عمر هذه لنلاحظ أن الغائب الكبير عن كل كتب الحديث والفقه هو كلمة **الحب** ومفهوم **الحب في** الحياة الجنسية للبشر، وهذا إلى حدٍّ خلق نوعاً من **وضعية فصامية في** الثقافة العربية الإسلامية: فمقابل تزمُّت الفقهاء الذين لفقوا أحاديث الرجم كان للحب حضوره الكبير عند أهل التصوف وشعراء الغزل، وهو ما جعل الحضارة العربية الإسلامية تتطور وفق إيقاعين يجبُّ واحدهما الآخر: قسوة وجلافة لامتناهيتان من جهة، وطلاوة ورهافة لامتناهيتان أيضاً من جهة مقابلة.

أما الصغرى فهي أشبه ما تكون بالنتيجة المستخلصة من الأولى لزوماً: «ليس تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها» (ص٢٠).

وليس يخفى طبعاً أن المصادرة الأولى تستوحي نص القرآن بالذات: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩). ولكنها لا تستوحيه إلا لتؤوله في غير سياقه. فالشافعي يجعل من القرآن **كتاب العلم الكلي**. فهو الكتاب الذي يتضمن علم كل شيء، وما من شيء إلا وعلمه في الكتاب. ومن منطلق كلية العلم هذه يضيف الشافعي مصادرة ثالثة: «لا يعلم من جهله، ولا يجهل من علمه» (ص١٩). وهكذا تتضامن كلية علم الكتاب بكفايته الذاتية: فمَنْ جهِلَه لا يعلم شيئاً، ومَنْ علِمَه لا يجهل شيئاً.

وبديهي أن ما يحجبه الشافعي عن وعي قارئه هو أن الآية ٨٩ من سورة النحل لا تمتُّ بصلة، من قريب أو بعيد، إلى العلم بالمعنى المعرفي للكلمة[٩٧]. بل إن ما يحجبه عن وعي قارئه هو أن تأويله العلمي لها لا يكتسب ظاهراً من استقامة ومن قوة على الإقناع إلا بقدر ما يفصلها عن سياقها ويعمل فيها مبضع التشطير. ذلك أن عبارة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ ليست آية قائمة بذاتها، كما توحي مداورة الشافعي لها، بل هي جزء غير قابل للتجزئة بالمعنى - وإن يكن قابلاً للتجزئة باللفظ صنيع ما يفعل به الشافعي - من الآية الحاوية له، ونصها كالآتي: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾. فمدار الآية، كما هو واضح من مساقها بتمامها، هو على الحساب يومَ الحساب. وهي بذلك تتمم الآية التي تسبقها مباشرة: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ

(٩٧) وهذا ما يحجبه اليوم عن وعي قرائهم ووعي أنفسهم أنصارُ الإعجاز **العلمي** للقرآن، وهي الفرضية التي باتت تحتل في الأزمنة المعاصرة - حيث السيادة للعلم - كامل المساحة التي كانت تحتلها في الأزمنة القديمة - حيث السيادة للغة والفصاحة - فرضيةُ الإعجاز **البياني** للقرآن.

سَبِيلِ اللهِ زِدْنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾ (النحل: ٨٨). فالتبيان الذي تتكلم عليه الآية ليس تبيان كل شيء من **أمور الدنيا**، بل تبيان كل شيء من أمور الآخرة والمحاسبة يوم الآخرة. وليس للذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أن يماروا في ما أتاهم من هذا التبيان: فالرسول الذين سيبعث معهم يوم يبعثون سيقف عليهم، أي ضدهم، شهيداً: فقد بعثه الله لهم «هدى ورحمة وبشرى»، ولكنهم بصدِّهم عنه وعما جاءهم به من بيان كتبوا على أنفسهم بأيديهم «عذاباً فوق العذاب». ذلك أن عذاب مَن بُيِّن لهم كل شيء من قواعد المحاسبة يوم الدينونة ليس، في الكمِّ والكيف، كمثل عذاب غيرهم ممن لم يُبيَّن لهم شيء ولم يُبعث إليهم برسول ينذرهم مسبقاً بما ينتظرهم. فما أبعد هذا «التبيان لكل شيء» عن معنى العلم بكل شيء لمن علمه، والجهل بكل شيء لمن جهله، الذي يعطيه إياه الشافعي وهو يحيل قارئه من **مآلات الآخرة** إلى **نوازل الدنيا!**[٩٨].

وفيما يتعلق بالنوازل تحديداً، فلنا أن نلاحظ أن الشافعي يمارس على وعي قارئه تغييباً آخر بصدد مؤدى «تبياناً لكل شيء». فحين يقول: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»، فإنه يستنتج من شطر الآية ٨٩ من سورة النحل ما لا ينطق به. فهذه السورة، كما هو معلوم، من الآيات المكيات. وفي الطور المكي لم يكن القرآن قد تضمَّن بعد أية أحكام بصدد نوازل الدنيا. فمداره كله على الآخرة بنعيمها، وعلى الأخص بجحيمها[٩٩].

وبديهي أن هذه الإزاحة بالمعنى من تبيان كل شيء من قواعد الحساب في الآخرة إلى تبيان كل شيء من أحكام نوازل الدنيا ليست جزافية، بل هي متعيِّنة من قبل الشافعي، شعورياً ولاشعورياً معاً، باستراتيجيته اللاهوتية والإبستمولوجية القائمة

(٩٨) هذا فضلاً عن ترجمته مفردات الآية الأخروية إلى مفردات إبستمولوجية مدارها على العلم بكتاب الله، من حيث هو علم الكل، «نصاً واستنباطاً واستدلالاً» (ص١٩).

(٩٩) لنا أن نلاحظ أن القرآن المكي الذي مداره على الإيمان كان أكثر تركيزاً على الجحيم الذي ينتظر اللامؤمنين منه على النعيم. أما القرآن المدني، الذي مداره على الجهاد، فكان أكثر تركيزاً بالمقابل على النعيم وملذاته التي تنتظر المؤمنين، ولا سيما منهم الشهداء.

جوهراً وأساساً على تهميش العقل وحشره في أضيق زاوية ممكنة، وهذا من خلال تحكيم السنَّة اللامتناهية من حيث الوساعة بالنص القرآني المتناهي كما سيأتي البيان للتوِّ.

وبالفعل، لم يكن الشافعي من السذاجة ليتوهم، وليوهم قارئه، أن النص القرآني، وحصراً منه المدني بسوره العشرين مقابل ٨٢ سورة مكية و١٢ سورة مختلفاً فيها، يمكن أن يتضمن جميع أحكام النوازل التي هي، بتعريف المتكلمين والفقهاء على حد سواء، لامتناهية. ومن هنا كان لا بد من **بيان للبيان**: بيان ثانٍ يفصِّل ما أجمله البيان الأول، ويخصص عمومه، ويفصح عن مضمره، وينطق حيث يصمت. وهذا البيان الثاني لا يمكن إلا أن يكون موحى به كالأول، وإن لم يكن مما نزل فيه نص في «كتاب الله»: وتلك هي «سنَّة رسول الله» التي «لا تخالف كتاب الله بحال» (**الرسالة**، ص٥٤٦)، لأنها مثله موحى بها، وإن اختلفت عنه بكونها ليست «من الوحي المتلو» (**الأم**، ج٥، ص١٣٧).

ولأن السنَّة ليست محصورة بين دفتَي كتاب، بل هي محفوظة في ذاكرة الأجيال في شتى الأمصار، فهي المؤهلة، فضلاً عن بيانها لبيان الكتاب، لأن تأسر في شبكتها اللامتناهية طولاً وعرضاً وعمقاً كل ما نزل من النوازل وكل ما قد ينزل منها.

من هنا أصلاً لجوء الشافعي مرة أخرى إلى **منطق المماثلة** ليقارن في الوساعة بين سنَّة الرسول ولسان العرب. وهكذا نراه يصادر، وهو الذي لم يكن له علم بالألسنيات المقارنة ولا بأي لغة أجنبية، على أن «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بعلمه إنسان غير نبي»[100] (ص٤٢). وليس يخفى ما هدف الشافعي من

(١٠٠) هناك أسطورة تقول إن الشافعي كان يتقن اليونانية ومتضلعاً من ثقافات العالم في عصره. ففي حوار مزعوم له مع هارون الرشيد وضع الفخر الرازي على لسانه أنه لما سأله الخليفة: «كيف علمك بالطب؟» أجاب: «أعرف ما قالت الروم، مثل أرسطاطليس وأبقراط وجالينوس وفرفوريوس وأنبذقليس، بلغاتها، وما نقله أطباء العرب وفتَقَتْه فلاسفة الهند ونمَّقته علماء فارس، مثل جاماسب وشاهمزدو وبزرجهر» (**مناقب الشافعي**، ص٧٧). وصناعة هذا الحوار، بصرف النظر عن جانب التبجح فيه، ظاهرة: ففي زمن الشافعي لم تكن حركة الترجمة قد انطلقت بعد، ولم يكن أرسطو، ولا على الأخص فرفوريوس، قد دخلا إلى الحقل التداولي للثقافة العربية الإسلامية، فضلاً عن أنهما كانا من الفلاسفة لا من الأطباء كما يخلط صانع الحوار.

هذه المصادرة: إنه يجعل «العلم بالسنَّة عند أهل الفقه» كـ «العلم به [= لسان العرب] عند العرب» (ص٤٢). إذ كما أنه لا يذهب من لسان العرب «شيء على عامتها» وإن كان لا يحيط بجميع علمه إنسان، كذلك لا يذهب شيء من السنَّة على «عامة أهل العلم بها» وإن كنا «لا نعلم رجلاً جَمَع السنن فلم يذهب منها عليه شيء». وعليه، فإنه «إذا جُمع علم عامة أهل العلم أتى على السنن، وإذا فُرِّق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره» (ص٤٣).

هكذا يكون الشافعي قد قرر **جماعية السنَّة**. وهذه مصادرة إبستمولوجية خطيرة النتائج: فاللغة، أعربية كانت أم غير عربية، أواسعة أم ضيقة، أكثيرة الألفاظ أم قليلتها، هي دوماً من صنع الجماعة التي تنطق بها، أما السنَّة فهي في الأصل سنَّة الرسول فرداً مفرداً، أو هكذا يفترض فيها على الأقل. ولكن مع تقرير مبدأ جماعية السنَّة بالمماثلة مع جماعية اللغة، لا تعود سنَّة الرسول هي ما صدر عن الرسول بشخصه وفي زمنه، بل كل ما نسبه الناسبون إليه وما تراكم قاموسه كتراكم قاموس اللغة طرداً مع تباعد الأجيال والأمصار. ولقد رأينا الشافعي يقرر أنه «إذا حدَّث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله فهو ثابت عن رسول الله». ولعل الشافعي يشي بنفسه هنا، من حيث لا يدري، بكل الآلية الإسنادية التي تحكمت بالصناعة الجماعية للسنة المنسوبة إلى الرسول: فهي ليست آلية صاعدة ومتقدمة إلى الأمام، بل نازلة ومتراجعة إلى الخلف. ليست آلية تبدأ من الرسول لتنتهي إلى «الثقة» فـ «الثقة»، بل آلية تبدأ من «الثقة» فـ «الثقة» لتنتهي إلى الرسول. ومن هنا كانت قابلية المدونة الحديثية للتضخم اللامتناهي: فكلما حدَّث «ثقة» جديد عن «ثقة» قديم انضاف إلى المدونة الحديثية حديث جديد، أو في أدنى الأحوال تفصيل جديد إلى حديث قديم. وهكذا بقيت المدونة الحديثية مفتوحة للتراكم إلى ما بعد قرن «الصحاح»، أي القرن الثالث الهجري، ولم يُعدم من يضيف إليها أو يعيد تجميعها امتداداً إلى القرن الثامن الهجري.

وإذا عدنا إلى مماثلة الشافعي بين السنَّة واللغة فلنا أن نلاحظ أن العربية، رغم أصلها الجماعي، توفَّر لها ابتداء من **كتاب العين** للخليل بن أحمد (ت ١٧٣هـ) من يحصيها ويجمع مفرداتها وتعابيرها، بينما بقيت السنَّة، رغم أصلها الفردي، مفتوحة للزيادة وللمراكمة، وبالتالي لعدم القابلية للحصر. بل إن هذا التضخم المَرَضي هو ما أوجد الحاجة إلى اختراع ترياق له، فكان ظهور علم الموضوعات ومسانيد الحديث «الكاذب» ابتداء من القرن السادس فصاعداً.

وليس يعسر علينا أن نعقد **رابطة سببية** بين تضخيم الشافعي لدائرة السنة الممتدة في الزمان والمكان وبين تحجيمه لدائرة العقل. فكلما توسعت شبكة السنَّة بحيث لا تفلت من عيونها أي نازلة تقع أو قد تقع، لا يعود من دور للعقل سوى أن يمسك بما قد يتفلت من هذه العيون من النوازل التي لا تكون السنَّة، رغم كل شيء، قد توقعتها.

بكلمة واحدة، **حيثما وُجدت سنَّة بقيت يد العقل مكفوفة**. وهذا ما يصرِّح به الشافعي بأشكال مختلفة في مواضع شتى من **الرسالة** ومن **الأم**:

- «إن الله تعبَّد الخلقَ بما شاء على لسان نبيِّه، فلم يكن لأحد إدخال «لمَ» ولا «كيف»، ولا شيئاً من الرأي على الخبر عن رسول الله» (**الأم**، مختصر المزني، ج٨، ص٢٦٤٥).
- «ليس لأحد[١٠١] مع رسول الله أمر... [وقد يكون له أن] يقول من جهة الرأي إذا لم توجد سنَّة... [ولكن] السنَّة إذا وجدت وجب عليه تركُ عملِ نفسه، ووجب على الناس تركُ كل عمل وُجدت السنَّة بخلافه» (**الرسالة**، ص٤٢٥).
- «ليس مع السنَّة حجة، ولا فيها إلا اتِّباعها» (**الأم**، ج٣، ص١٩٣).
- «ما دلت السنَّة عليه، فلا حجة في أحد خالف قولُه السنة» (**الرسالة**، ص٥٧٦).

(١٠١) الـ «أحد» المشار إليه هنا هو عمر بن الخطاب.

- «إن الحديث إذا ثبت عن رسول الله لم يكن في أحد بعده حجة» (**الأم**، ج٧، ص٢٠٢).
- «السنَّة، ما كانت موجودة، مستغنى بها عن غيرها» (**الأم**، ج٧، ص٢٧٨).
- «ليس في السنَّة إلا التسليم ولا تُضرب له الأمثال ولا تدخل عليه المقاييس» (**الأم**، ج٤، ص٢٩).
- «سنن الرسول فُرض علينا أن ننتهي إليها لا أن لنا معها من الأمر شيئاً إلا التسليم لها واتِّباعها، ولا أنها تُعرض على قياس ولا على شيء غيرها، وأن كل ما سواها من قول الآدميين تبع لها» (**الأم**، مختصر المزني، ج٨، ص٢٦٥٠).

وبطبيعة الحال، يعزز الشافعي هذه المتوالية من المصادرات بحديث مروي على لسان الصحابي أبي الدرداء، ونصُّه أن «معاوية بن أبي سفيان باع سقاية [= إناء] من ذهب أو ورق [= فضة] بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا، فقال: معاوية ما أرى بهذا بأساً! فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية! أخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه؟! لا أساكنك بأرض»[(١٠٢)] (**الرسالة**، ص٤٤٦).

أنتحدث هنا عن «إلغاء للعقل بالعقل» كما يذهب إلى ذلك دارس معاصر للشافعي؟[(١٠٣)] ليس هذا ما نراه لأن إلغاء العقل بالعقل يقتضي ثقافة فلسفية وجدلية ما كانت تتوفر للشافعي الذي كان العقل الذي يصدر عنه - هو وسائر أهل الفقه -

(١٠٢) لمْ يروِ هذا الحديث أحد من أصحاب الكتب السنَّة - كما يلاحظ محقق **الرسالة** - سوى النسائي. وقد كان الزرقاني قال في شرح **الموطأ**: «لا أعلم أن هذه القصة عرضت لمعاوية إلا من هذا الوجه، وإنما هي محفوظة لمعاوية مع عبادة بن الصامت». وأياً ما يكن من أمر فلنا أن نلاحظ أن معاوية هو المحق في نهاية الأمر - رغم استناد أبي الدرداء إلى حديث منسوب إلى الرسول - لأن آنية الذهب والفضة لا تكمن قيمتها في وزنها وحده كما يفترض هذا الحديث، بل أيضاً في شغلها.

(١٠٣) نصر حامد أبو زيد: **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية**، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص٢٢.

تخريجياً أكثر منه جدلياً. أضف إلى ذلك أن إلغاء العقل يبقى يمثِّل مذهباً عقلياً وإن مضاداً للعقل. والحال أن الشافعي لا يلغي العقل عقلياً، بل يستتبعه استتباعاً ذليلاً للآمر الديني، وليس حتى الآمر الديني كما يتمثل بالقرآن بتعاليه، بل كما رأينا للتو الآمر الديني الذي تمثله السنَّة المنسوبة إلى الرسول والتي لولا افتقارها إلى التعالي لما كان الشافعي بذل ما بذله من جهد للمرادفة بينها وبين الحكمة المنزلية ولتعميدها - بتخريج واضح الاقتسار - وحياً غير متلو.

وأما أن الشافعي حصر العقل في دائرة ضيقة من الاستتباع ولم يلغه إلغاء تاماً فالدليل يقدمه تأسيسه **النظري** لآلية القياس. ونحن نشدد هنا على النعت: **النظري** لأن القياس كمحض آلية للتخريج الفقهي كان معروفاً من قبله كما سنرى في حديثنا عن أبي حنيفة.

وبالفعل، وحتى قبل أن يفرد الشافعي باباً على حدة للقياس، كان صاغ من مطلع **الرسالة** المصادرة التالية: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلَّ ولا حَرُمَ إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنَّة أو الإجماع أو القياس. والقياس ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنَّة» (ص٣٩-٤٠). وهذا التعريف هو الذي سيستعيده بحرفه تقريباً في مختتم **الرسالة** بقوله: «لم يجعل الله لأحد أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعدُ الكتاب والسنة والإجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها» (ص٥٠٨). ولقد كان قال في **الأم**: «العلم من وجهين: اتِّباع واستنباط، والاتِّباع اتِّباع كتاب، فإن لم يكن فسنَّة... فإن لم يكن فقياس على كتاب الله، فإن لم يكن فقياس على سنَّة رسول الله» (ج٨، **مختصر** المزني، ص٢٦٧٤).

وكما هو واضح من جميع هذه المصادرات، المرفوعة إلى رتبة **الآمر المطلق** الكانطي - هذا إذا جاز لنا أن نقحم مصطلحات الفلسفة في مجال الفقه - فإن القياس عند الشافعي هو بالتعريف قولٌ. وبديهي أن المقصود هنا ليس القول الذي يقوله اللسان، بل

القول الذي يقوله العقل. لكن خلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن العقل المرشح هنا ليقول القول ليس مَلَكة قائمة بنفسها، قرارها بيدها ومرجعها إلى ذاتها؛ بل هو محض أداة ركَّبها الله في خلقه ليستدلوا بها وينتهوا إلى حكمه، سواء أنصَّ على هذا الحكم نصَّاً في كتابه أو في سنَّة رسوله أم ترك لهم أن يجتهدوا ليستخرجوا هذا الحكم بأنفسهم بقياس ما لم ينزل فيه نص على ما نزل فيه نص. ومن هنا **كان السقف الأعلى لهذا العقل الأداتي الاجتهاد لا الابتداع**. ولهذا كان الشافعي صاغ من مفتتح **الرسالة** المصادرةَ الكبيرة التالية: «ليس لأحد أن يقول إلا بالاستدلال... ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق» (ص٢٥).

وظيفة العقل القياسي إذاً ليست أُولى بل ثانية، ليست بادئة بل تالية، وبمفردات الشافعي نفسه، وظيفة عاملة على مستوى الفروع لا على مستوى الأصول. ذلك أن العلم من أساسه علمان: علم عموم وعلم خصوص. وأما العلم الأول فهو «علم عامة لا يسع بالغاً غير مغلوب على أمره جهلُه» (ص٣٥٧)، و«هذا الصنف من العلم موجود نصَّاً في كتاب الله، وموجود عاماً عند أهل الإسلام، ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم[١٠٤]، يحكونه عن رسول الله ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم. وهذا العلم [= هو] العامُ الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر، ولا التأويل، ولا يجوز فيه التنازع». وأما العلم الثاني فهو العلم بـ «فروع الفرائض وما يُخص به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نص كتاب، ولا في أكثره نص سنَّة، وإن كان في شيء منه سنَّة فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة[١٠٥]، وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدرك قياساً» (ص٣٥٨-٣٥٩).

(١٠٤) قلنا ونكرر القول إن هذه الصيغة الافتراضية كان يمكن أن تكون أكثر مطابقة للحقيقة التاريخية كما لحقيقة الآلية الإسنادية فيما لو أن الشافعي، بدلاً من أن يقول «ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم»، قال: «يعزوه عوامهم إلى من مضى من عوامهم».

(١٠٥) رأينا من قبل أن الشافعي نفسه لم يقيد نفسه بهذا التمييز بين أخبار الخاصة وأخبار العامة، وذلك في الباب الموسَّع الذي أفرده لإثبات حجية «خبر الواحد».

والواقع أن الهامش الذي تركه الشافعي **للعقل القياسي** من حرية الاشتغال كان أضيق حتى مما أباحه له منطوق الفقرة الأخيرة: إذ إن هذا العقل يتعيَّن عليه أن يحدَّ نطاق اشتغاله ليس فقط بالحيِّز المحدود الذي لم يرد فيه نص من كتاب أو سنَّة، بل بحيِّز أكثر محدودية بعد، وهو ذاك الذي يتبقى له بعد استبعاد المساحة التي تشغلها آثار الصحابة، فضلاً عن إجماع العلماء[١٠٦]. ولئن لم يفرد الشافعي في **الرسالة** باباً على حدة لآثار الصحابة، بل اكتفى بإشارات عابرة إلى إلزاميتها في العلم بعد كتاب الله وسنَّة رسول الله، فقد تعددت إشاراته إليها في **الأم**، فكان مما قاله: «نحن اتَّبعنا الكتاب وسنَّة رسول الله والآثار عن أصحابه» (ج٧، ص٣٨). وكذلك: «نقول في الآثار تُتْبَع كما جاءت، ولا نقبل قياساً صحيحاً على أثر» (ج٢، ص١٠٤٩). ولا يأتي بذكر للقياس إلا في المرتبة الرابعة بعد «الكتاب ثم السنَّة ثم الآثار ثم القياس» (ج٢، ص٢٥٣). ويختم كل ذلك في قوله في «كتاب اختلاف الحديث»: «العلم من وجهين: اتِّباع واستنباط، والاتِّباع اتِّباع كتاب، فإن لم يكن فسنَّة، فإن لم تكن فقول عامةٍ من سَلَفِنا لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنَّة رسول الله (ص)، فإن لم يكن فقياس على قول عامةِ سلفنا» (**الأم**، **مختصر المزني**، ج٨، ص٢٦٧٥).

وإذا استعنَّا الآن بالتعريف العام الذي وضعه الأصوليون اللاحقون للقياس الفقهي، فلنا أن نخصص هذا التعريف بأنه عند الشافعي إلحاق ما هو غير منصوص على حكمه بما هو منصوص على حكمه في الكتاب والسنَّة والآثار، علماً بأن الآثار، أي «أقاويل الصحابة» كما يقول الشافعي في **الرسالة** (ص٥٩٦)، هي من حيث القيمة التراتبية أدنى بكثير من المرجعيتين المتقدمتين عليها لأن قدسيتها تبقى بشرية على حين أن قدسية الكتاب والسنَّة إلهية (طبقاً لفرضية الشافعي عن وحي السنَّة طبعاً). ولكن هنا، ومع هذا التخصيص، ينهض سؤال: إذا لم يتوافر ما هو منصوص على حكمه في الكتاب والسنَّة والآثار، فهل ينبغي، بل هل يجوز للعقل أن يجتهد ويقيس؟

(١٠٦) لسنا نخوض هنا في حديث الإجماع لأن حيِّزه حتى عند الشافعي ضيِّق، ولا سيما أنه أنكر إجماع أهل المدينة.

إن جواب الشافعي هنا قطعي وبالسلب: إذ لا يجوز «للعالم أن يقول إلا من جهة العلم»، ولو قال من غير جهة العلم لـ «كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم» (ص٥٠٧-٥٠٨).

ولكن ذلك السؤال هو من أساسه في نظر الشافعي عبثي لا معنى له: فـ «جهة العلم» من كتاب وسنَّة وآثار هي من الوساعة والشمول معاً بحيث يستحيل على العالم ألا يجد فيها مطلبه من الحكم المنصوص عليه ليقيس عليه حكم النازلة غير المنصوص عليه. فالقرآن من حيث هو أصل أول فيه بيان «كل شيء» كما كنا رأينا في تأويل الشافعي للآية ٨٩ من سورة النحل. ثم إن السنَّة كأصل ثانٍ، وكبيان للبيان، هي من السعة الأوقيانوسية، بالمماثلة مع لسان العرب، بحيث يستحيل على الواحد أن يحيط بها، وإن كانت في جملتها لا يذهب شيء منها «إذا جُمع علمُ عامةِ أهلِ العلم» (ص٤٢). وكم ستكون هذه الموسوعية لامتناهية فيما إذا أضيفت إلى الكتاب والسنَّة آثار الصحابة؟ ومن ثم ليس للعالم أن يحكم أو يفتي من عنده متذرعاً بأنه لم يجد مطلبه في هذه المصادر الثلاثة الكبرى والحصرية للعلم[١٠٧]. ولو فعل يكون قد دلَّل، فضلاً عن إثمه، على جهله، وسقطت عنه بالتالي صفة العالم.

لذلك كله يفتح الشافعي في الأم باباً لإبطال الاستحسان يقول فيه: «كل ما ذكرت... من حكم الله ثم حكم رسول الله (ص) ثم حكم المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك: الكتاب، ثم السنَّة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا أن يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني. فإن قال قائل: فما يدل على انه لا يجوز أن يستحسن إذا لم يدخل الاستحسان في هذه المعاني؟ قيل له: قال الله عز وجل: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ

(١٠٧) بالإضافة إلى إجماع الأمة في بعض الأحوال النادرة كما تقدمت بنا الإشارة.

سُدًى﴾. فلم يختلف أهل العلم بالقران أن السدى الذي لا يؤمر ولا يُنهى، ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى»[١٠٨].

ولنا أن نلاحظ أن اندفاع الشافعي هنا في تدعيم أطروحته يحيله إلى توظيف آية قرآنية، هي الآية ٣٦ من سورة القيامة، في المنحى الانزياحي نفسه الذي كان وظف به الآية ٨٩ من سورة النحل. ذلك أن آية ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ لا تمتُّ بصلة من قريب أو بعيد إلى إشكالية مصادر الحكم والقياس في النوازل الفقهية. وحسبنا أن نوردها في سياقها حتى يتضح مدى الإزاحة عن المعنى والافتعال في التأويل عندما يراد لها أن تنطق قسراً، وبالانفصام عن سياقها، بما ينطِقها به الشافعي. فالسورة نزلت، كما يدل اسمها، في المشككين في يوم القيامة وفي ما ينتظر المكذِّبين بالله وبرسالة رسوله من عذاب يوم الحساب. ويقال إن السورة قد نزلت أصلاً بأبي جهل الذي هو المقصود بالقول: ﴿فَلا صَدَّقَ وَلا صَلَّى * وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى * ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى[١٠٩] * أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى * ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣١-٣٦). فهذه الآيات الست، ومعها السورة بتمامها، هي من مكيات القرآن التي كان مدارها الأول على الإيمان والكفر، أو التصديق والتكذيب ببعثة الرسول، يوم لم تكن جماعة المؤمنين قد تكونت بعد ليستدعي تكوُّنها نزول الأحكام في القرآن المدني. وإذا صح أن الآيات الست نزلت بأبي جهل[١١٠] فهي لا تكون قد نزلت في علم العالِم، بل بالأحرى في جهل الجاهل. وإذا كان لا مراء في أنها نزلت في سياق تحذيري، فلا ريب في أن ما تحذِّر منه ليس أن يفتي العالم بما لم يؤمر به أو نُهي عنه، بل أن يرتع الجاهل في جهله ويتصور أنه سيُهمل ولن يبعث بتمام جسده يوم الحساب ليحاسب ولينزل به من

(١٠٨) الأم، ج٧، ص٣١٣.

(١٠٩) يتبختر.

(١١٠) الطبري، جامع البيان، ج٢٤، ص٨١.

العذاب ما استأهله بتماديه في الجهل. وبالفعل، إن لفظة «سدى» لا تمتُّ من قريب أو من بعيد إلى المعنى الذي ينطِقها به الشافعي على لسان «أهل العلم بالقرآن» لتدلَّ على «الذي لا يؤمر ولا يُنهى به». بل «السدى» معجمياً، وما لم تُفصم العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى، هو المهمَل. وفي **لسان العرب**: «يقال: إبل سدى، أي مهملة».

لمَ هذه الإزاحة التأويلية؟ لأن الشافعي يريد من خلالها، سواء أصَدرت عنه شعورياً أم لاشعورياً، أن يسد حتى تلك الفسحة الضيقة التي قد تبقى مفتوحة أمام العقل ليحكم من عنده ومن نفسه عندما لا يتوفر له من نصوص المرجعيات الثلاث ما يستطيع أن يتخذه مقياساً يقيس عليه. ذلك أنه إذا لم تتوفر هذه النصوص - ويكاد يستحيل كما رأينا ألا تتوفر بعد ما عرفته المدونة الحديثية من تضخم - فليس للعالم أن يقيس من عنده ويقول برأي نفسه: فهو في هذه الحالة النادرة ملزم بأن يسكت، ولو قال لوقع في **إثم الاستحسان** الذي أفرد الشافعي بابين بتمامهما في **الأم** و**الرسالة** لإبطاله.

فتعريف الاستحسان عند الشافعي أنه الإحداث، من قبل قائل القول، «لا على مثال سبق» (ص٢٧). وهو ليس اجتهاداً، لأنه لا اجتهاد إلا قياساً على نص، بل هو «تلذُّذ» و«تعسُّف» (ص٥٠٧). بل أنكى من ذلك: ففي نظر الشافعي، كما سيقوِّله الغزالي - أن «من استحسن فقد شرَّع»[111]، وهذه - بعد الكفر - كبرى الكبائر لأنها تعدل إشراكاً بالله وكسراً لاحتكاره حق التشريع الذي لو ادَّعاه لنفسه أحد من البشر لخرج - باستعارة لغة أهل التصوف - من مقام العبودية ليدخل في مقام الربوبية.

ولهذا فإن استحسان المستحسن منكر ومرفوض حتى ولو أحسن الاجتهاد. وما ذلك فقط لأن الاجتهاد بطريق الاستحسان باطل بذاته إبستمولوجياً باعتبار أنه لا اجتهاد

(١١١) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العالمية، بيروت ١٤١٣هـ، ج١، ص١٧٠.

إلا بالاعتماد على نص أو دلالة من نص، بل أيضاً لأن الاجتهاد بغير نص أو بغير دلالة نص معناه أن ثمة نقصاً في البيان الإلهي، وهذا ما لا تجيزه قراءة الشافعي للآيتين ٨٩ من سورة النحل و٣٦ من سورة القيامة، من أن القرآن نزل تبياناً لكل شيء ومن أن الله ما كان له أن يترك الإنسان سدى.

هذا النقض الذي قد تتعرض له فرضية الشافعي الإبستمولوجية الكبرى من داخلها هو ما حمله على تسفيه الاستحسان بضراوة نقدية لا تجد ما يناظرها في كل حواراته الافتراضية الأخرى «المعقلنة»، إذ إن لغة «إن قيل... قلنا» تُخلي مكانها هنا لإدانة قاطعة لا تقبل استئنافاً: **فمن يستحسن يكن قد قال برأي نفسه، ومن يقل برأي نفسه يكن قد اتَّبع هوى عقله، وفكَّ ارتباطه بالشرع**. وباستعارة لغة الشاطبي يكون قد عكس العلاقة بين النقل والعقل، فجعل من الأول، وهو المتبوع، تابعاً، ومن الثاني، وهو التابع، متبوعاً. وبكلمة واحدة، وبلغة أكثر حداثة، يكون قد أسس **كبرياء العقل**: وهذه كبيرة من الكبائر، بله كبرى الكبائر، من منظور الإبستمولوجيا الشافعية القائمة على اعتبار اجتهاد العقل فاعلية ثانوية على مستوى الفروع تحت مظلة أصلَين لا ثالث لهما: الكتاب والسنَّة(١١٢).

(١١٢) لعل ملاحظة ختامية تفرض نفسها هنا ولو في الهامش: فالشافعي في **الرسالة** كما في **الأم** قد يتفق له أن يداور كلمة «المعقول». ولكن هذا المعقول يبقى عنده محض لفظ أكثر منه مفهوماً، وعديم الفاعلية كأصل قائم بذاته في عملية الاجتهاد العقلي. وعلى أي حال، إن هذا المعقول، الذي تتواتر إشاراته إليه في أكثر من عشرة مواضع، لا يمنعه من أن يأخذ، بلا أي مساءلة نقدية، بأكثر الأحاديث لامعقولية كحديث عبد الله الصنابحي عن الرسول أنه قال: «إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقها، ثم إذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها. ونهى رسول الله (ص) عن الصلاة في تلك الساعات» (**الرسالة**، ص٣٢٠). ومما يزيد في لامعقولية هذا الحديث أننا بتنا نعلم، منذ كشوف الثورة الكوبرنيكية، أنْ ليست الشمس هي التي تطلع وتغيب، بل الأرض هي التي تشرق عليها وتغرب عنها، هذا إن كان لا يزال للكلام عن الإشراق والغروب من معنى بعد أن ثبت أن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس، وأن نصف الأرض هو الذي «يشرق» على الشمس فيما نصفها الآخر «يغرب» عنها، والعكس بالعكس، وهذا بالطبع إن كان لا يزال للكلام عن «نصف» الأرض من معنى أيضاً بعد أن ثبتت أيضاً كروية الأرض. ولكن يبدو أنه سيكون من المتعذر التغلب على العادة اللغوية، في هذا المجال، وذلك بقدر ما أن اللغة تلزم نفسها هنا بضرب من مذهب ظاهري كوسمولوجي.

وسطية الشافعي؟

راجت في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة صورة عن الشافعي تكرِّسه مشرِّعاً للعقل في الإسلام وتعزو الدور الكبير الذي اضطلع به - ولا يزال - في تشكيل إحداثيات هذا العقل إلى **الموقع الوسطي**، وبالتالي التوفيقي، الذي احتله بين قطبين متقابلين ومتصارعين: أهل الحديث وأهل الرأي.

وقد يكون أحمد أمين هو المسؤول الأول عن ترويج هذه الصورة من خلال ما قاله، في ثاني أجزاء موسوعته عن الإسلام فجراً وضحى وظهراً، عن مصنِّف **الرسالة**:

«كان أظهر مميزات التشريع انقسامه إلى قسمين: أهل الرأي وأهل الحديث، وقد تجلى ذلك أكبر جلاء في آخر العهد الأموي وأول العهد العباسي، وزاد الخلاف بين الطائفتين، وأصبحت أعلام كل مدرسة من المدرستين جلية واضحة مغايرة لأعلام الأخرى... ويحمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيون... ويحمل أعلام مدرسة الرأي العراقيون... **فجاء الشافعي... وألَّف بينهما بشخصيته... ولعل هذا الموقف – وهو تقريبه وجهة النظر بين المدرستين وانتخابه ما رأى الحق في كلتيهما – هو أوضح ظاهرة في مدرسة الشافعي**».

وتدعيماً لرأيه هذا، ساق أحمد أمين بعضاً مما كان قاله الفخر الرازي عن الشافعي في **مناقب الشافعي**:

«قال الرازي: إن الناس كانوا قبل الشافعي فريقين: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي. وأما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة والمجادلة، عاجزين عن تزييف طريق أصحاب الرأي... وأما أصحاب الرأي فكان سعيهم وجهدهم مصروفاً إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم ورتَّبوه بفكرهم... فجاء الشافعي، وكان عارفاً بالنصوص

والقرآن والأخبار، وكان عارفاً بأصول الفقه وشرائط الاستدلال... قوياً في المناظرة والجدل... فرجع عن قول أصحاب الرأي أكثر أنصارهم وأتباعهم»[(١١٣)].

وإلى مثل هذا المذهب كان ذهب أول دارس حديث للشافعي هو الإمام محمد أبو زهرة إذ قال: «اجتمع للشافعي فقه الحجاز وفقه العراق؛ اجتمع له الفقه الذي يغلب عليه النقل، والفقه الذي يغلب عليه العقل».

وتدعيماً لرأيه هذا، استشهد أبو زهرة ببعض مما قاله ابن حجر العسقلاني في ترجمته للشافعي: «انتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل [= الشافعي] إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد ابن الحسن حملاً، ليس فيه شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرَّف في ذلك حتى أصَّل الأصول وقعَّد القواعد، وأذعن له الموافِق والمخالِف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار»[(١١٤)].

وفي أعقاب أحمد أمين وأبو زهرة، لم يكن عصياً على محمد عابد الجابري أن يصادر: «إذا نحن نظرنا إلى الفكر العربي الإسلامي عند بداية عصر التدوين، وجدناه يميل إلى التوزع إلى تيارين رئيسيين في كافة المجالات: تيار يتمسك بالموروث الإسلامي ويدعو إلى اعتماده أصلاً وحيداً للحكم على الأشياء، وتيار يتمسك بالرأي ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده... وفي مجال الشريعة كان الأمر يختلف تماماً، لا من حيث شدة الصراع، بل من حيث خطورة النتائج التي يمكن أن تترتب عنه فيما لو استمر الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث وحصلت القطيعة بينهما. لقد كان الحديث يتضخم بالوضع تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعياً والتي كانت

(١١٣) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧، ج٢، ص٢٢٣-٢٤٣. والتسويد منا.

(١١٤) محمد أبو زهرة: **الشافعي حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص٢٣. والواقع أن قائل هذا القول ليس ابن حجر نفسه (القرن التاسع الهجري) كما يوحي نص أبو زهرة، وإنما هو يأثره في كتابه **توالي التأسيس في مناقب الإمام محمد بن إدريس** عن موسى بن أبي الجارود المكي الذي كان من أصحاب الشافعي في القرن الثالث الهجري.

تغذي الفروض النظرية وتبررها، وكان الرأي يتضخم هو الآخر بالذهاب بعيداً مع الفروض النظرية تلك... إذن كان لا بد من تأسيس البحث على قواعد يراعيها الجميع تجعل حداً للحاجة إلى وضع الحديث، وتقف بالرأي عند حدود معينة واضحة. وتلك هي المهمة التي قام بها محمد بن إدريس الشافعي المطلبي... ليشق طريقاً جديدةً تجعل حداً لتضخم الحديث وتضخم الرأي معاً»(١١٥).

أما الدارس الأحدث للشافعي، وهو نصر حامد أبو زيد، فلم يتردد في أن يتخذ الوسطية عنواناً لكتابه عنه، معتبراً إياها واحدة من «أهم خصائص التجربة العربية الإسلامية في التاريخ» كما تمثلت بالثلاثي الشافعي / الأشعري / الغزالي، وناسباً الريادة فيها إلى الشافعي «بما أنه الأسبق تاريخياً، وهي الريادة التي تجعله مؤسساً لهذا التيار الفكري [= الوسطية] بكل دلالاته الاجتماعية والسياسية»(١١٦).

---

(١١٥) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤، ص١٠٠-١١٦.

(١١٦) نصر حامد أبو زيد، **الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية**، مصدر سابق الذكر، ص٦. والجدير بالتنويه هنا أن المؤلف يقع في سهو تاريخي سافر عندما يعلل وسطية الشافعي المفترضة تلك بارتباطه بالسلطة الأموية قائلاً عنه: «إنه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً، خصوصاً بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذي كان له من الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه. وموقف الإمام أبي حنيفة الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر. وقد سعى الشافعي، على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك، إلى العمل مع الأمويين... وإذا كان موقف مالك وأبي حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيراً عن موقفهما من الأمويين، فإن الشافعي كره منهم تخليهم عن العروبة - التي كانت سمة بارزة للنظام الأموي - واستنادهم إلى الفارسية، الأمر الذي يبرز لنا النزوع العصبي عند الإمام ويفسر لنا دفاعه عن نقاء النص - ونقاء اللسان العربي من ثم - من آفة الدخيل الوافد من الألفاظ» (ص١٦). يبقى أن نقول - نحن - إن مولد الشافعي (١٥٠هـ) كان بعد ثمانية عشر عاماً من سقوط الحكم الأموي، ويوم كتب **الرسالة** (نحو ٢٠٠هـ) كان مضى على سقوط الأمويين ثمانية وستون عاماً. وبالمناسبة، نحن لسنا أول من تنبه إلى هذا السهو التاريخي الذي وقع فيه مؤلف «**تأسيس الإيديولوجيا الوسطية**». فقد سبقنا إلى التنويه به منتقدون آخرون لنصر حامد أبي زيد، وإن من موقع التسفيه لنزعته الحداثية. والمؤسف حقاً أن مؤلف «**تأسيس الإيديولوجيا الوسطية**» سعى في الطبعة الثانية لهذا النص إلى تبرير ذلك السهو التاريخي بعزوه إلى محض «خطأ طباعي»، بتوكيده أنه قد «تحولت كلمة العلويين إلى الأمويين في صفحة كاملة» (**الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية**، طبعة ثانية منقحة، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٦٦، ص٣٧). ولكن هذا «الخطأ الطباعي» يفاقم الخطأ التاريخي بدلاً من أن يبرره. فالعلويون، المضطهَدون على امتداد العصر الأموي والشطر الأعظم من العصر العباسي، ما شكّلوا قط سلطة سياسية سائدة ليقال إنها هي التي اقتضت أن يصوغ الشافعي إيديولوجيا الوسطية. وأقصى ما يمكن قوله إنهم شكلوا سلطة معارضة مقموعة وغير فاعلة في معظم الأحيان. ولو صحَّ أن «الخطأ الطباعي» هو الذي شاء أن تتحول=

وبتراكم هذه الدراسات وأمثالها، غدا القول بوسطية الشافعي وتوفيقيته وتركيبه بين المدرستين الرأيية والحديثية ضرباً من سقط المتاع في شتى الدراسات المدرسية والتبسيطية التي تراكمت عن مؤسس المذهب في الآونة الأخيرة. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن هذه المصادرة - ولهي كذلك أكثر منها أطروحة كما سنرى للتو - قد غدت أشبه بعقيدة إيمانية لا بد أن يشهرها كل قادم جديد إلى ساحة الدراسات الشافعية(١١٧).

إن هذه المصادرة - التي آلت إلى مسلَّمة شبه مجمع عليها - تحجب أولاً عن الوعي واقعة الانقلاب اللاهوتي والإبستمولوجي الذي قاده الشافعي كمؤسس ثانٍ للإسلام في «نشأة مستأنفة» حسب التعبير الخلدوني، وتخلع ثانياً على هذا الانقلاب مشروعية تنفي عنه الصفة الانقلابية بقدر ما تصوِّره على أنه «جَمْع» و«توسُّط» و«توفيق»، وبالتالي مصالحة، بين الفريقين النقيضين. فليس هناك منقلِب ولا منقلَب عليه: بل بات الحدَّان المتعاكسان، الرأي والحديث، أو العقل والنقل، وكأنهما جناحان

=كلمة «العلويين» إلى «الأمويين»، فكيف يصحُّ في هذه الحال الكلام عن «عصبية ذلك النظام وممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين» علماً بأن العلويين لم يفلحوا قط عصرئذ في أن يؤسسوا «نظاماً»، وكم بالأحرى أن يمارسوا القمع وهم الذين كانوا ضحاياه؟ أضف إلى كل ذلك أن الإشارة إلى ما كان لمالك بن أنس من «موقف مشهود من الأمويين بسبب فتواه بفساد بيعة المكروه» تخطئ هي الأخرى هدفها لأن تلك الفتوى المعزوة إلى مالك إنما صدرت عنه ضد العباسيين، لا الأمويين، وعلى كل حال لصالح العلويين، بمناسبة خروج محمد بن عبد الله المعروف بالنفس الزكية على أبي جعفر المنصور.

(١١٧) فيما يلي عينات من هذه المصادرة المكررة:

- «انقسم الفقهاء في عصر الشافعي وما قبله إلى مدرستين: فقهاء مدرسة الرأي وفقهاء مدرسة الحديث. وكانت كل من المجموعتين تمثل مدرسة مستقلة لها علماؤها ورموزها ومنهجها الخاص في استنباط الأحكام الشرعية... وقد أخذ الشافعي العلم من أئمة المدرستين معاً... وكان له دور بالغ الأهمية في حسم الجدل الفقهي... حيث يسَّر له الجمع بين المدرستين القيام بدور كبير في حسم الجدل الدائر وترسيخ القواعد والأصول الفقهية» (علي جمعة، أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر، **الإمام الشافعي ومدرسته الفقهية**)

- «المذهب الشافعي بجملته وسط بين أهل الرأي وأهل الحديث» (محمد إبراهيم، **أئمة المذاهب الأربعة**).

- «يمكن اعتبار فقه الشافعي وسطاً بين مذهب أهل الحديث ومذهب أهل الرأي» (**الموسوعة الإسلامية**).

- «جمع الشافعي بين فقه أهل العقل والرأي، وفقه أهل النقل والحديث» (عبد الرحمن بن عباد، **الخلافات بين المذاهب الإسلامية**).

- «كان الإمام الشافعي أول مَن بنى منظومة أصولية شمولية قصد منها سد الفجوة بين أهل الحديث وأهل الرأي» (محمد العواودة، **المصلحة والاجتهاد**).

لطائر واحد لا يطير ولا يحلّق إلا بهما. والحال أن كل ما تقدم من دراستنا لا يدع مجالاً للشك في أن طائر الشافعي مقصوص الجناح، وعلى نحو غير قابل لمعاودة النبت. أولاً لأنه - ونعني جناح العقل - قد استؤصل من جذوره، وثانياً لأن الجناح الباقي - ونعني جناح النقل - قد غُذِّي وأعطي من شروط النماء ما يعود يكفيه للطيران بمفرده.

فمن جهة أولى، لم يترك الشافعي للعقل من وظيفة أخرى غير أن يكون قيَّاساً، في الفروع حصراً، على أصول متعالية عليه: فإن عدمت الأصول - وليس لها أن تعدم - لم يبقَ على العقل غير أن يصمت. ومن جهة ثانية، يعزِّز الشافعي مرجعية الأصول وإلزاميتها تعزيزاً غير مسبوق إليه إذ جعل السنَّة عديلة للقرآن في صدورها مثله عن وحي إلهي.

والواقع أن الأمور لن تعود أبداً بعد الشافعي كما كانت قبله: ففريق أهل الرأي سينسحب من المعترك بصورة نهائية، موصوماً بالخزي والعار كما سنرى في فصل تالٍ[١١٨]. وفريق أهل السنَّة سيحتل الساح بتمامه، وسيبلغ من طغيانه أنه لن تعود به حاجة حتى للانضواء في التسمية تحت لواء أصل الأصول الذي هو القرآن: فهو سيُعرف مذذاك فصاعداً باسم «أهل السنة والجماعة»، أو بمزيد من الحصرية «أهل الحديث». الشافعي إذاً لم يعقد صلحاً، ولا حتى هدنة، بل كتب الغلبة النهائية لأهل الحديث بعد أن كانوا شبه مغلوبين على أمرهم، كما يدل على ذلك قول منسوب إلى ابن حنبل: «كانت أقفيتنا - أصحاب الحديث - في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تُنزع، حتى رأينا الشافعي»[١١٩]. أو قول آخر منسوب إلى الحميدي (عبد الله بن الزبير صاحب **المسند**):

(١١٨) نتحدث هنا عن الانسحاب من معترك الفقه وأصوله حصراً. ولكن هذا لن يمنع معسكر أهل الرأي من أن يجد ملاذاً له في علم الكلام والفلسفة. ولكن لا ننسَ أنه حتى باب علم الكلام سيُسدُّ بعد أن كان الشافعي نفسه دعا إلى «ضرب أصحابه بالجريد» في قول مشهور مأثور عنه. أما الفلسفة التي ستظل تقاوم حتى أواخر القرن السادس فلن تفلح أبداً في أن ترد عن نفسها تهمة كونها من «العلوم الدخيلة».

(١١٩) عبد الرحمن الرازي، **آداب الشافعي ومناقبه**، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣، ص٤٢.

«كنا نريد أن نردَّ على أصحاب الرأي، فلم نحسن كيف نرد عليهم، حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا»[١٢٠].

وعلى أي حال، ليس من قبيل الصدفة أن يكون الشافعي قد لُقِّب بـ «ناصر الحديث» أو «ناصر السنَّة»: فهو لم يكن له من دور آخر سوى الانتصار للسنَّة وفرْضِ إلزاميتها مع الكتاب بوصفها، مثله، موحى بها. وهذا الانتصار لـ «بيان البيان» لم يكن متعيِّناً إلا بغائية واحدة: كفُّ يد العقل عن الاشتغال، إن لم يكن مطلقاً فعلى كل حال في **المتن**، مع إبقاء فسحة ضيقة في **الهامش** ليمارس الفاعلية الوحيدة المأذون بها له: القياس، والقياس في الفروع حصراً.

وبالرجوع إلى أحمد أمين والنص الذي اقتطعه من **مناقب الشافعي** للفخر الرازي، لنا أن نلاحظ – ونحن نقرُّ له بدوره الريادي كصاحب أول موسوعة عن الإسلام في الأزمنة الحديثة بعد موسوعة ابن خلدون في خاتمة الأزمنة القديمة – أنه يتحمل قسطه من المسؤولية في إذاعة الصورة النمطية عن الشافعي بوصفه «توفيقياً» أو «وسطياً». وبالفعل، إن مصنف **ضحى الإسلام** لم يورد كلام الفخر الرازي بتمامه، بل أسقط من النص الذي ساقه فقرة بتمامها يُستدل منها أن مصنف **مناقب الشافعي** ما أورد ما أورده من الكلام عن انقسام الناس إلى فريقين: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، إلا ليقول إن الشافعي لم يتدخل ليتوسط بين الفريقين، بل لينصر أحدهما على الآخر، وهو حصراً فريق أهل الحديث الذي كان مغلوباً على أمره قبل تدخُّل الشافعي.

تنطلق الفقرة، التي أخلى مؤلف **ضحى الإسلام** مكانها لثلاث نقاط، من حديث موضوع على لسان الرسول: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لها دينها». وإذ يلاحظ الفخر الرازي أن تجديد الدين «ينبغي أن يكون محمولاً على تقرير النصوص، لا على تقرير الرأي»، يخلص إلى الاستنتاج بأن «مجدِّد الدين»

(١٢٠) آداب الشافعي ومناقبه، ص٣٢.

المعني بهذا الحديث لا يمكن أن يكون أحداً آخر سوى الشافعي لأنه هو من «كان عارفاً بالنصوص من القرآن والأخبار»، وهو من «كان عارفاً بأصول الفقه وشرائط الاستدلال بتلك النصوص، بل هو الذي وضعها ورتَّب أصولها ونقَّح فصولها». والحال أنه «إذا كان الأمر كذلك، ثبت أن الشافعي متعيِّن لأن يكون مراداً بهذا الحديث». ويختم الفخر الرازي استدلاله هذا بالقول - الذي يضرب عنه مصنِّف **ضحى الإسلام** صفحاً -: «والذي يقوِّي ما ذكرناه أن أصحاب الرأي أظهروا مذاهبهم، وكانت الدنيا مملوءة من المحدثين ورواة الأخبار، ولم يقدر أحد منهم على الطعن في أقاويل أصحاب الرأي. ثم إنه لما قوي مذهب أصحاب الرأي واشتهر، وعظم وقعه في القلوب، ثم اتَّفق اتصال أبي يوسف ومحمد بن الحسن [= صاحبَي أبي حنيفة] بخدمة هارون الرشيد، عظمت تلك القوة جداً، لأن العلم والسلطنة حصلا معاً. ثم إن الشافعي جاء وأظهر ما كان معه من الدلائل والبيِّنات، فرجع عن قول أصحاب الرأي أكثرُ أنصارهم وأتباعهم. وما جاء من ذلك الوقت إلى الآن[١٢١] مَنْ قَدِر أن يطعن في مذهب الإمام الشافعي أو مَنْ بيَّن ضعف قوله في مسألة واحدة. ولولا أن الله كان قد خصَّ الشافعي بالبيِّنات الواضحة والدلائل اللائحة، لكان هذا الأمر كالمتعذر. فثبت أن الشافعي بقوة برهانه هو الذي جدَّد لهذه الأمة دينها، فوجب القطع بأنه هو المراد من هذا الخبر، لا غيره... **وبأن أصحاب الشافعي هم الموصوفون حقاً بأنهم أصحاب الحديث**»[١٢٢].

لهذا كله نعتقد أنه من بين سائر الدراسات الحديثة لمذهب الشافعي، فإن المقاربة الأكثر مطابقة لفكره هي تلك التي ينبغي أن تتناوله من حيث هو **فقيه السنَّة**

(١٢١) لا ننسَ أن الفخر الرازي كتب ما كتبه في مختتم القرن السادس للهجرة.

(١٢٢) فخر الدين الرازي، **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ص٣٨٩-٣٩٤. والعبارة الأخيرة التي سوَّدناها لم ترد، حسب المحقق، إلا في مخطوطة واحدة من مخطوطات الأصل.

الأكبر[١٢٣]. ولكن السؤال في هذه الحال هو: لماذا وكيف تخلَّقت من حوله أسطورة الوسطية؟[١٢٤]

الجواب هنا ينبغي البحث عنه لا على مستوى تعريف الأسطورة، بل على مستوى وظيفتها. فالأسطورة هي بالتأكيد كل حكاية ليس لها ما يطابقها في الواقع التاريخي، حتى وإن أخذ تناقلها شكلاً جماعياً يؤكد مشاكلتها الافتراضية لهذا الواقع. ولكن من وظيفة الأسطورة بالمقابل أن تضمن للعقل حداً أدنى من شروط التصديق بالإحالة إلى إحداثياته الذاتية، ولو بركوب مركب التوهيم والتمويه. وفي الموضوع الذي نحن بصدده، لنا أن نلاحظ أن إقالة الشافعي للعقل ما كان ليقبلها العقل لولا إناطته إياها بمرجعية متعالية هي السنَّة المعمَّدة وحياً إلهياً. ولكن فضلاً عن هذا الإخراج للأطروحة الشافعية، فقد كان لا بد أيضاً من تشذيب فجاجتها: وهكذا حُفظت للعقل، بعد إذلاله ذلك الإذلال الكبير، بعض كبريائه عندما جرى إخراج إقالة الشافعي له على أنه محض توفيق بينه وبين السنَّة. بل أكثر من ذلك، فإن الجمع بين السنَّة الإلهية والعقل البشري في معادلة واحدة كان من شأنه أن يُشبع نرجسية هذا العقل الذي قد يطيب له في هذه الحال أن يسكت عن إقالته الفعلية ما دامت قد تأدت لفظياً إلى المساواة بينه وبين النقل الإلهي المصدر في معادلة واحدة. وأخيراً، إن الأسطورة لا تخلو في جانب من جوانب وظيفتها من مسايرة التاريخ البشري في ميله إلى تسوية التضاريس وتذويب التناقضات الصارخة. فلو دخل الشافعي، أو أُدخل، في صراع مكشوف مع أهل الرأي، لبقي أهل الرأي مستنفرين ضد مشروعه. أما وأن معسكرهم قد وجد له موطئ قدم في المعادلة

(١٢٣) نستعير هذا التعبير من عنوان كتاب عبد الغني الدقر: **الإمام الشافعي فقيه السنَّة الأكبر**، دار القلم، دمشق ١٩٧٢.

(١٢٤) لنذكر لحامد أبو زيد أنه، وإن يكن هو السبَّاق إلى التأسيس النظري لمفهوم الوسطية الشافعية، فقد كان سبَّاقاً مع ذلك إلى التنبيه إلى أن كل مشروع الشافعي إنما يقوم في الواقع على «تأسيس مشروعية السنَّة» (**الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية**، ص٤٢).

الشافعية بين النقل والعقل كما جرى تداولها في القرن الثالث فصاعداً[١٢٥]، فقد كان لا بد أن يتراخى استنفارهم مع مرور الزمن ويشقُّوا طريقهم بشكل أو بآخر إلى الاندماج في معسكر «أهل السنَّة والجماعة». وإنما بهذا المعنى، وبه وحده، يمكن الكلام على انتصار للوسطية - كان شبه محتوم من البداية - في التاريخ الفكري للحضارة العربية الإسلامية. **فليس أرضى لحضارة** - ولا سيما إذا كانت قائمة على مركزية النص - **ولا أشبع لنرجسيتها من أن يقال أو أن تقول عن نفسها إنها وفَّقت بين العقل والنقل، حتى وإن يكن العقل في الواقع الفعلي، لا الواقع الافتراضي المؤسطر، مهمَّشاً فيها ومستتبعاً استتباعاً ذليلاً للنص.**

هنا ينهض سؤال أخير: هل كان من شأن مثل هذا الانتصار للوسطية الافتراضية أو للتعادلية اللفظية - المختلة التعادل في الواقع - بين العقل والنقل أن يتأدى إلى الحد على نحو متضافر ومتزامن من تضخم الرأي ومن تضخم الحديث معاً على ما تفترض فرضية مؤلف **تكوين العقل العربي**؟

أول ما سنلاحظه هنا أن هذه المعادلة الجابرية التي تضع تضخم الرأي في كفة وتضخم الحديث في كفة مقابلة هي من أساسها معادلة غير مطابقة. فتضخم الرأي - إن جاز الكلام هنا عن تضخم - هو **ظاهرة صحِّية**. ذلك أن تراكم الآراء هو قانون من قوانين العقل الذي من شأنه أن ينتج المزيد من الأحكام وأن يطوِّرها وينوِّعها كلما واجهته نوازل جديدة طرداً مع التقدم في الزمان والتغير في المكان. أما تضخم الحديث فهو **ظاهرة مَرَضية**، لأن هذا التضخم لا يمكن أن يعني إلا شيئاً واحداً: ألا هو المزيد فالمزيد من التقييد والتضييق على العقل طرداً مع المزيد فالمزيد من الكذب على الرسول. ومما يحكم طوق الكماشة أن وضع هذا الكذب على لسان الرسول، وعزوه بالتالي إلى مصدر إلهي، يجعله يتمتع بحصانة تضعه فوق كل نقد أو إعادة نظر. وهذا

(١٢٥) إذا صح أن أول من روَّج لها هو ابن أبي الجارود في النص الذي نقله ابن حجر في **توالي التأسيس**.

بالضبط ما يجعلنا نتكلم على ظاهرة تضخُّمية مرضيَّة غير قابلة للكبح أو للرد: فما دخلَ في المدوَّنة الحديثية لن يخرجَ منها أبداً، هذا إن لم يُضفْ إليه كما الشأن في التصانيف التي ينمُّ عنوانها عن وظيفتها: **المستدرَكات والمجاميع الزوائد**[١٢٦]. أضف إلى ذلك أنه حتى عندما يُنْذِر تضخم الرأي بالتحول إلى ظاهرة مَرَضية، فإن العقل، بطبيعة تكوينه بالذات، يملك القدرة على تصحيحها. ذلك أن التراكم في الآراء هو تراكم على صعيد العقل المكوَّن، كما كان لاحظ أندريه لالاند في قسمته الشهيرة للعقل إلى عقل مكوِّن وعقل مكوَّن. والحال أنه إذا ما تراكمت الآراء إلى حد التضخم وبات العقل يرزح تحت ثقل وطأتها، فإنه قد ينتفض على نفسه ويقوِّض ما راكمه، أو «يمسح الطاولة» كما يقول التعبير الفرنسي، ليعيد تأسيس ذاته في عقل مكوِّن جديد[١٢٧].

أما تضخم الحديث، بالمقابل، فيتموضع على صعيد العقل المكوِّن، أي على صعيد الثابت الذي لا يمكن أن يتحول، ولا يمكن الانتقاض عليه أو الانتقاص منه، ولا سيما بعد أن رفعه الشافعي إلى مستوى أصل شريك في الجوهر للأصل القرآني الذي يقوم لكل دوائر الحضارة العربية الإسلامية مقام المركز.

وثمة نقطة خلل أخرى في المعادلة الجابرية بين تضخم الرأي وتضخم الحديث. ذلك أن تضخم الرأي يستتبع ، كلازمة محتومة، اتِّساع مساحة الاختلاف والتعارض في الآراء. وهذا الاختلاف والتعارض ليس من شأنهما الإخلال بوظيفة العقل من حيث

(١٢٦) وأشهرها **المستدرك على الصحيحين** للحاكم ابن حمدويه النيسابوري، وقد جمع فيه نيفاً وثمانية آلاف حديث بالزيادة على الثمانية آلاف حديث المجموعة في **الصحيحين**، و**مجمع الزوائد** لابن أبي بكر الهيثمي الذى احتوى على نحو ثمانية عشر ألف حديث بالزيادة على أحاديث الكتب الستة الأمهات.

(١٢٧) انظر عرضنا للقسمة اللالاندية للعقل في كتابنا **نظرية العقل**، دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠، ص١٩. وبالمناسبة، قد تفيدنا هذه القسمة في تقديم المزيد من التعليل للانتصار الذي لا يزال معقوداً للشافعية، كإيديولوجيا وسطية افتراضية، في الفكر العربي الإسلامي منذ أكثر من اثني عشر قرناً هجرياً. فالشافعي، بنسبته السنة المنسوبة إلى الرسول إلى أصل إلهي، قد حذف سلفاً كل إمكانية لانتفاضة الشق المكوِّن من العقل البشري على شقه المكوَّن، وأسَّس هذا الأخير في سيادة دائمة، يتخثَّر فيها العقل ويرتدُّ إلى محض عقلية أو ذهنية تضمن، كما يقول لالاند، «تلاحم الجماعة التي تنتمي إليها» بقدر ما تتصور نفسها مطلقة وثابتة وأزلية.

أن الجدل - أي رد النقيض بالنقيض - هو قانون آخر من قوانينه. ذلك أن تعدد الآراء يفترض ضمناً أن منها ما هو مصيب ومنها ما هو مغلوط. والجدل هو طريق العقل إلى الفرز والتصفية واستبعاد الأقل معقولية لصالح الأكثر معقولية، بحيث يصحِّح ما هو صحيح ويغلِّط ما هو غالط، أو ما يعتقد بالأحرى أنهما كذلك لأنه في كل أحكامه كعقل جدلي إنما يصدر عن **نسبية جذرية**. أما عندما تتعارض الأحاديث بالمقابل، نتيجة لتكاثرها وللاختلاف في رواياتها، فإن تعارضها هذا لا يمكن ردُّه إلى أن منها ما هو أكثر معقولية ومنها ما هو أقل معقولية، لأنها كلها نبوية، أي صادرة - أو يفترض أنها صادرة - عن الرسول، وبالتالي عن الله عن سبيل الوحي. ومن هنا لا يكون أمام العقل، المضطر في هذه الحال إلى تأسيس نفسه في **إطلاقية جذرية**، من طريق آخر لتصفية التعارض بينها سوى اللجوء إلى التخريج ليثبت أنها كلها تقول الشيء نفسه في مضمونها، وإن كانت تقول الشيء وضدَّه في ظاهر ملفوظها. **فالعقل التخريجي، على العكس من العقل الجدلي، يجهل مبدأ التناقض**(١٢٨). ومن هنا أصلاً كان إصرار الشافعي اللافت للنظر، والمكرَّر في أكثر من موضع من **الرسالة**، ليس فقط على أنه «لا تخالف سنَّةٌ لرسول الله كتابَ الله بحال»، بل أيضاً على أنه لا تخالف سنَّةٌ للرسول سنَّةً للرسول إلا أن يكون الله «أحدث إليه نسخها أو مخرجاً منها إلى سعة منها»(١٢٩) (ص١٨٤).

أخيراً، ومن منظور تاريخي صرف: هل أدى تدخل الشافعي، كما يؤكد مؤلِّف **تكوين العقل العربي**، إلى وضع حد متواقت لتضُّخم الرأي ولتضُّخم الحديث معاً؟

(١٢٨) يروي الخطيب البغدادي في باب «القول في تعارض الأخبار» من كتاب **الكفاية في علم الرواية**، على لسان القاضي أبي بكر محمد بن الطيب قوله: «كل خبرين عُلم أن النبي (ص) تكلم بهما فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه وإن كان ظاهرهما متعارضين» (**الكفاية**، ص٤٧٣).

(١٢٩) الواقع أن **رسالة** الشافعي تقدِّم لدارسها حقلاً فسيحاً لتقصِّي الآلية التي يشتغل بها العقل التخريجي لتسوية التعارض الظاهر في بعض الأحاديث بينها وبين القرآن، كما بين بعضها وبعضها الآخر. ولسوف تدرك هذه الآلية تمام نجازها على يد ابن قتيبة في **تأويل مختلف الحديث**، كما سنرى تواً.

الواقع أن ما جرى في التاريخ، وبعد تسفيه الشافعي النظري لهوى العقل، أن الرأي، من حيث هو حكم العقل من عند نفسه، قد استؤصلت شأفته بصورة جذرية وفظّة من حقل الفقه أولاً، ثم من سائر الحقول المعرفية للحضارة العربية الإسلامية. ولن نتكلم هنا عن هذا الاستئصال لأننا كنا أفردنا له كتاباً مستقلاً بذاته(١٣٠). أما فيما يتعلق بتضخم الحديث، فإن تدخل الشافعي لم يتأدَّ إلى لجمه، بل على العكس إلى تسريع إيقاعه على نحو غير مسبوق. ذلك أن الشافعي، بتثبيته مبدأ حديث «الثقة» عن «الثقة» وحجِّية خبر الواحد حتى لو كان مرسلاً، قد فتح الباب على مصراعيه للتقوُّل على الرسول دونما رادع من مُساءلة. وحسبنا هنا دليل واحد؛ فآخر مسند كان قيد التداول قبل تدخل الشافعي هو **موطأ** مالك. والحال أن أحاديث **الموطأ** كما كنا رأينا لا تتعدى في العدد الخمسمئة. أما بعد تدخل الشافعي، فقد تضاعف عدد الأحاديث في كل من **صحيح** البخاري و**صحيح** مسلم ثمانية عشر ضعفاً ليتعدى التسعة آلاف حديث. أما في **مسند** ابن حنبل، فقد ضرب تضخم الحديث رقماً قياسياً بتضاعف في المعدل بلغ ثمانين ضعفاً ليصل العدد إلى نحو أربعين ألف حديث(١٣١).

على أن هناك ما هو أخطر من **الكمّ**، وهو التضخم على مستوى **الكيف**. فابتداء من الشافعي لن يعود الحديث مجرد خبر مأثور عن الرسول، وحجِّيته لا تتعدى حجِّية الخبر المأثور عن هذا أو ذاك من الصحابة، أو حجِّية السنَّة المعمول بها عند أهل المدينة كما رأينا في مثال **موطأ** مالك، بل سيغدو شريكاً للقرآن في مصدره الإلهي، وستتعادل حجِّية الأحاديث مع حجِّية الآيات القرآنية، هذا إن لم تتقدم عليها كما سنرى في آخر فصول هذا الكتاب.

---

(١٣٠) انظر كتابنا: **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨.

(١٣١) هذا إذا اقتصرنا على مسانيد القرن الثالث الهجري. أما إذا جئنا إلى القرن الرابع فصاعداً، فإن تضخم الحديث يغدو عصياً على الحصر. وحسبنا مثال واحد؛ فقد روى الخطيب البغدادي عن المحدث أبي العباس بن عقدة الكوفي (ت ٣٣٢هـ) أنه سئل: كم تحفظ؟ فأجاب: «أنا أحفظ منسقاً من الحديث بالأسانيد والمتون خمسين ومائتي ألف حديث، وأذاكر بالأسانيد وبعض المتون والمراسيل والمقاطيع ستمائة ألف حديث» (**تاريخ بغداد**، ج٥، ص١٧).

ولا يعسر علينا أن ندرك خطورة النتائج المترتبة على هذا **الانقلاب** - والتعبير لا يبدو لنا مبالغاً فيه - الذي نفَّذه الشافعي: فهو قد حبا أي «ثقة» يعنُّ له أن يختلق حديثاً بسلطة تشريعية تضاهي تلك التي للنص المقدس في حضارة النص المقدس التي هي بامتياز الحضارة العربية الإسلامية. وناهيك عن ذلك، جمَّد سلطة التشريع في هذه الحضارة وعلَّق تطورها إلى الأبد: فما اختلقه «الثقة» - ربما لتلبية حاجات عصره من تطوير التشريع - صار ملْزِماً لما بعد عصره، ولما بعد بعد عصره إلى أبد الآبدين. ذلك أن تكريس الحديث، الذي قد يختلقه «الثقة» نصَّاً موحى به إلهياً، يقطع الطريق على كل اجتهاد للعقل البشري. **فالشافعي قد وضع تاريخ هذا العقل وراءه لا أمامه، وأسقط عنه صفة التاريخية ليحيطه بهالة المقدس الذي يحكم التاريخ ولا يحكمه التاريخ.**

الفصل الخامس

أبو حنيفة: من الرأي إلى الحديث

لن يكون في المستطاع تحديد معالم مذهب أبي حنيفة بمثل التفصيل والاستيعاب اللذين حددنا بهما معالم مذهب مالك بن أنس والشافعي على التوالي. ذلك أنه - وقد سبقهما بنحو نصف قرن - لم يترك أثراً مكتوباً[١]. وكل ما أُثر عنه لا يعدو أقوالاً ساقها تلميذاه أبو يوسف وابن الحسن في كتابين يحمل كلاهما عنوان **الآثار**، فضلاً عن أقوال أخرى مبثوثة في هذا أو ذاك من مؤلفاتهما، كما في كتب **المناقب** من بعدهما.

فما مدى مطابقة هذه الأقوال لما قاله مؤسس المذهب حقاً؟ في الوقت الذي لا نملك إلا أن نترك هذا السؤال معلَّقاً، فليس لنا إلا أن نقرر على لسان دارسه أن «ليس لنا أن نعرف فقه أبي حنيفة إلا عن طريق أصحابه... وليس لنا طريق غير ذلك»[٢].

(١) يعزى إلى أبي حنيفة كتاب في **الفقه الأكبر**، ولكنه بلا جدال منحول عليه. فالكتاب يدخل، مثلاً، في سجال مع الأشاعرة، مع أن الأشعري (٢٧٠-٣٢٤) يفصله عن أبي حنيفة (٨٠-١٥٠) قرنان من الزمن.

(٢) الإمام محمد أبو زهرة، **أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٩١، ص١٧١-١٧٢. وغني عن البيان أن الإمام الأزهري الجليل يرفض ذلك التشكيك الذي يعزوه إلى بعض المستشرقين الذين «بهم يقتدي مفكرون من المشرق»، ويؤكد من منطلق نزعته الثبوتية، التي يشاطره إياها سائر الدارسين التراثيين للتراث، أنه لا مناص من أن تكون الأقوال المنقولة عن المعلم مطابقة لما قاله فعلاً لأن الذين نقلوها «هم تلاميذه الذين شاهدوه وعاينوه، وكلهم ثقة ذو فضل» (ص١٧٢).

والحال أن ثمة مسافة، **من طبيعة إبستمولوجية**، تبدو لنا فاصلة بين المعلم والتلاميذ[٣]. فيوم «قال» أبو حنيفة، في النصف الأول من القرن الثاني، لم تكن المدونة الحديثية قد تبلورت بعد، ولم تكن الآثار المروية عن النبي أو المتداولة على لسانه قد شقَّت طريقها من الحجاز إلى العراق متجاوزةً المحطة الانتقالية التي كانت تمثلها الشام الأموية. أما في النصف الثاني من القرن الثاني فصاعداً، يوم «كتب» التلاميذ، فكان المسار الجغرافي والإبستمولوجي معاً قد انعكس مع سقوط الحاجز الأموي وقيام الدولة العباسية التي في عهدها بدأت تلك الرحلة المعرفية الكبرى التي سُمِّيت بـ «الرحلة في طلب الحديث». بل أكثر من ذلك: فتلميذا أبي حنيفة بالذات كانا من أوائل أولئك الطالبين. فأبو يوسف القاضي، وإن لم يرحل، بادر يتصل، حتى قبل اتصاله بأبي حنيفة، بالمحدِّثين ويتلقى عنهم. وفي ذلك قال ابن سعد: «كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالماً حافظاً، ذُكر أنه كان يُعرف بحفظ الحديث، وأنه كان يحضر المحدِّث فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً، ثم يقوم فيمليها على الناس، وكان كثير الحديث»[٤]. وقد أشاد بحفظه ابن حبان فقال: «كان شيخاً متقناً... وأدخلناه بين الثقات لما تبيَّن عندنا من عدالته في الأخبار»[٥]. أما محمد بن الحسن الشيباني فقد مارس الرحلة فعلياً، إذ «رحل إلى مالك وتلقى عنه فقه الحديث والرواية... ومكث عنده ثلاث سنوات»[٦]. وفضلاً عن ذلك، تولى بنفسه رواية **الموطأ** عنه وانفردت نسخته بروح جدالية لم يدلل على مثلها رواة النسخ الأخرى.

وبالإضافة إلى هذين التلميذين الصاحبين الكبيرين، كان جلّ من روى عن أبي حنيفة من تلاميذ تلاميذه هم من أهل الحديث، ومثالهم عيسى بن أبان (ت ٢٢٠هـ).

(٣) هذه المسافة، الزمنية أيضاً، هي التي أملت علينا تأخير الكلام عن أبي حنيفة إلى ما بعد مالك بن أنس والشافعي.

(٤) يعزو أبو زهرة هذا القول عن أبي يوسف إلى ابن جرير الطبري (انظر: **أبو حنيفة، حياته وعصره**، ص١٧٣). والصحيح أنه في الأصل لابن سعد في **الطبقات الكبرى**، ج٩، ص٣٣٢.

(٥) ابن حبان، **كتاب الثقات**، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن الهند، ١٩٧٨، ج٧، ص٦٤٥-٦٤٦.

(٦) **أبو حنيفة، حياته وعصره**، ص١٨٢.

يروي الحسين الصيمري (ت ٤٣٦هـ)، وهو أول من وضع كتاباً في مناقب أبي حنيفة، أن محمد بن سماعة، وكان بدوره من تلاميذ محمد بن الحسن، قال: «كان عيسى بن أبان حسن الوجه وكان يصلي معنا، وكنت أدعوه أن يأتي محمد بن الحسن فيقول: هؤلاء قوم يخالفون الحديث. وكان عيسى حسن الحفظ للحديث، فصلى معنا يوماً الصبح، وكان يوم مجلس محمد، فلم أفارقه حتى جلس في المجلس. فلما فرغ محمد أدنيته إليه وقلت: هذا ابن أخيك أبان ومعه ذكاء ومعرفة بالحديث، وأنا أدعوه إليك فيأبى ويقول: إنَّا نخالف الحديث. فأقبل عليه وقال: يا بنيَّ، ما الذي رأيتنا نخالفه من الحديث؟ لا تشهد علينا حتى تسمع منا. فسأله يومئذ عن خمسة وعشرين باباً من الحديث، فجعل محمد بن الحسن يجيبه عنها... فالتفت إليَّ بعدما خرجنا فقال: كان بيني وبين النور ستر فارتفع عني... ولزم محمد بن الحسن لزوماً شديداً»[٧].

من هذا الحديث نفسه يمكن أن نستدل أن أبا حنيفة وأصحابه كان مشهوراً عنهم أنهم أهل فقه وأهل رأي في الفقه، لا أهل حديث، هذا إن لم يكونوا أهل المخالفة للحديث. وهذه الصفة الرأيية ستظل لاصقة بهم كالوصمة، وسيبقى المتمذهبون بمذهبهم يدفعونها عنهم إلى قرون عدة تالية. ولسنا ندري على وجه الدقة مدى الدور الذي اضطلعت به المنافسة بين المذاهب في ترويج تلك «التهمة» وإعادة إنتاجها إلى يومنا هذا[٨]. ولكن الثابت أن أبا حنيفة النعمان لن يشتهر باسمه بقدر ما سيشتهر بأنه «صاحب الرأي» - وهو اللقب الذي قد يكون ابن سعد أول من أطلقه عليه في **طبقاته** - أو «إمام أهل الرأي» الذي شهره به الخطيب البغدادي في **تاريخ بغداد**.

(٧) **تاريخ بغداد**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧، ج١١، ص١٥٨-١٥٩.

(٨) مع حرية التعبير التي أتاحتها الشبكة، وأتاحت معها للغرائز العصبوية الانفلات من كل قيد ورقابة، لا نعدم اليوم في بعض المواقع الإلكترونية الإسلامية المتطرفة تجديداً للحملات على الإمام المسمى بـ«النعمان» والذي كان ينبغي أن يسمى بـ«الشيطان».

وبالفعل، في القرن الخامس - يوم وضع الخطيب تاريخه البغدادي - كان الانقلاب «السنّي»، بمعنى الحديثي، قد توطّدت أركانه إلى حد باتت معه كلمة «الرأي»، بالمقارنة الضدّية مع «الحديث»، **كلمة رجيمة**. ووقفة هنا مع **تاريخ بغداد** ضرورية لإدراك مدى الحمولة الهجائية التي شُحنت بها كلمة «الرأي». فقد أفرد الخطيب فصلاً على حدة من كتابه للتنديد بـ «ما حُكي عنه [= أبي حنيفة] من مستشنعات الألفاظ والأفعال». وهو بالفعل فصل في غاية الشناعة والاستهزاء، إذ نسبت فيه إلى «إمام أهل الرأي» أقوال وأفعال تجعل منه - لو صدقت - فتّان الأمة ولَعينها وإبليسها الرجيم. وهذه عيّنات منها نبيح لأنفسنا أن نوردها بلا تحليل ولا تعليق لأنها دالّة بحد ذاتها بقدر ما تصوِّر أبا حنيفة وكأنه يستخفُّ بالرسول أو يجعل من نفسه عديلاً له:

- فعن يوسف بن أسباط قال: «قال أبو حنيفة: لو أدركني رسول الله وأدركته لأخذ بكثير من قولي».
- وعن علي بن عاصم قال: «حدَّثْنا أبا حنيفة بحديث عن النبي (ص) فقال: لا آخذ به. فقلت: عن النبي (ص)؟ فقال: لا آخذ به».
- وعن أبي إسحاق الفزاري قال: «كنت آتي أبا حنيفة أسأله عن مسألة فأُجاب فيها، فقلت له إنه يروي فيها عن النبي (ص) كذا وكذا. قال: دعنا من هذا»(٩).
- وعن أبي إسحاق أيضاً قال: «وسألته يوماً آخر عن مسألة فأجاب فيها، فقلت له: إن هذا يروى عن النبي (ص) فيه كذا وكذا، فقال: حكَّ هذا بذنب خنزير».

(٩) يستشهد الجابري بهذا الحديث ليستدل منه على أن أبا حنيفة كان يعتمد «الرأي، بل العقل، بدون حدود ولا قيود» (**تكوين العقل العربي**، ص١٠٦). والحال أن الجابري، الذي اقتبس هذا الشاهد عن أحمد أمين في **ضحى الإسلام**، لا عن مرجعه الأصلي في **تاريخ بغداد**، قد غاب عنه سياقه ومدلوله الهجائي، بل غاب عنه أصلاً أن ذلك القول: «دعنا من هذا» ليس هو قول أبي حنيفة فعلاً، بل هو قول من قوَّله إياه بغية التشنيع عليه وتصويره وكأنه يضرب عرض الحائط بحديث النبي.

- وعن الفضل بن موسى السيناني قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: من أصحابي مَن يبول قلَّتين، يردُّ على النبي (ص): إذا كان الماء قلَّتين لم ينجس»[١٠].

- وعن يحيى بن آدم قال: «ذُكر لأبي حنيفة أن النبي (ص) قال: الوضوء نصف الإيمان، قال: لتتوضأ مرتين حتى تستكمل الإيمان»[١١].

ولا يكتفي الخطيب البغدادي بهذه التشنيعات التي جمعها من مصادر شتى، بل يفرد أيضاً فصلاً هو من أطول فصول **تاريخ بغداد** لـ «ذكر ما قاله العلماء في ذم الرأي والتحذير عنه». وسنكتفي هنا أيضاً بإيراد عيِّنات ناطقة بحد ذاتها:

- عن هشام بن عروة عن أبيه قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى ظهر فيهم المولَّدون، أبناء سبايا الأمم، فقالوا فيهم بالرأي، فضلُّوا وأضلُّوا... قال سفيان بن عيينة: نظرنا فإذا أول من بدَّل هذا الشأن أبو حنيفة بالكوفة، والبتِّي بالبصرة، وربيعة بالمدينة، فنظرنا فوجدناهم من مولدي سبايا الأمم»[١٢].

- وعن محمد بن سلمة أنه لما سئل: «ما لرأي النعمان دخل البلدان كلها إلا المدينة؟ قال: إن رسول الله (ص) قال: لا يدخلها الدجَّال ولا الطاعون».

- وعن مالك بن أنس قال: «ما ولد في الإسلام مولود أضرُّ على الإسلام من أبي حنيفة»[١٣].

(١٠) حديث نبوي ورد في العديد من المسانيد، وبصيغ شتى، ومنها: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث».

(١١) **تاريخ بغداد**، مصدر آنف الذكر، ج١٣، ص٤٠٣-٤٠٥.

(١٢) - اختلف في نسب أبي حنيفة، فقيل إنه نبطي أو فارسي، وقد أُسر جده في الفتوحات الأولى واسترقَّ لبعض بني تيم ابن ثعلبة، فكان أبو حنيفة تيمياً بالولاء.

- عثمان البتي، من فقهاء البصرة، كان مولى لبني زهرة، وكان «صاحب رأي» حسب تصنيف ابن سعد له في الطبقة الرابعة.

- ربيعة بن عبد الرحمن، المعروف بربيعة الرأي، من فقهاء المدينة السبعة، وكان مولى لآل المنكدر.

(١٣) وفي رواية أخرى على لسان مالك بن أنس: «كانت فتنة أبي حنيفة أضرَّ على هذه الأمة من فتنة إبليس: في الإرجاء وفي ما وَضَعَ من نقض السنن».

- وعن عبد الرحمن بن مهدي قال: «ما أعلم في الإسلام فتنة بعد فتنة الدجَّال أعظم من رأي أبي حنيفة».
- وعن شريك بن عبد الله قال: «لأن يكون في كل حيٍّ من الأحياء خمَّار خير من أن يكون فيه رجل من أصحاب أبي حنيفة».
- وعن سفيان الثوري، إذ جاء نعي أبي حنيفة، قال: «الحمد لله الذي أراح المسلمين منه، لقد كان ينقض عرى الإسلام عروة عروة، ما ولد في الإسلام مولود أشأم على أهل الإسلام منه»(١٤).
- وعن عبد الصمد بن حسان قال: «لما مات أبو حنيفة قال لي سفيان الثوري: اذهب إلى إبراهيم بن طهمان فبشِّره أن فتَّان هذه الأمة قد مات».
- وعن زفر بن الهذيل قال: «كنا نختلف إلى أبي حنيفة، ومعنا أبو يوسف ومحمد ابن الحسن، فكنا نكتب عنه، فقال يوماً أبو حنيفة لأبي يوسف: ويحك يا يعقوب لا تكتب كل ما تسمعه مني، فإني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غداً، وأرى الرأي غداً وأتركه بعد غد»(١٥).
- وعن سفيان بن وكيع قال: «سمعت أبي يقول: ذكروا أبا حنيفة في مجلس سفيان [= الثوري] فقال: كان يقال: عوذوا بالله من شر النبطي إذا استعرب»(١٦).

(١٤) شبيه هذا القول ينسب إلى الإمام الأوزاعي أيضاً.

(١٥) هذه الرواية تعززها أخرى مروية على لسان أبي نعيم الأصفهاني قال: «سمعت أبا حنيفة يقول لأبي يوسف: لا تروِ عني شيئاً، فإني والله ما أدري أمخطئ أنا أم مصيب». هاتان الروايتان، إذا صحتا، تشهدان لأبي حنيفة، لا عليه كما يتوهم مشنِّعه الخطيب البغدادي: فالاجتهاد يحتمل الصواب والخطأ وإلا كفَّ عن أن يكون اجتهاداً، والعقل إذا لم يقيِّد يقينه بالشك تحوَّل إلى نقيضه، أي إلى إيمان.

(١٦) التشكيك والتعيير بالأصل الإثني والديني لأبي حنيفة متواتران في أدبيات التشنيع عليه. فقد روي عن ابن أبي شيبة أنه قال: «أراه كان يهودياً». وعن يوسف بن أسباط أنه قال: «ولد أبو حنيفة وأبوه نصراني». وعن يزيد بن هارون أنه قال: «ما رأيت قوماً أشبه بالنصارى من أصحاب أبي حنيفة». وبحكم أصله النبطي فقد عُيِّر أبو حنيفة بعجمة لسانه، فيروى أنه كان يُلحن في القرآن، كما يروى على لسان إبراهيم الحربي أن «أبا حنيفة طلب النحو في أول أمره، فذهب يقيس فلم يجئ، وأراد أن يكون فيه أستاذاً فقال: قلب وقلوب وكلب وكلوب، فقيل له: وكلب وكلاب، فتركه ووقع في الفقه، فكان يقيس».

- وعن عمر بن قيس قال: «من أراد الحق فليأت الكوفة فلينظر ما قال أبو حنيفة وأصحابه، فليخالفهم».
- وعن الإمام الشافعي قال: «ما شبهت رأي أبي حنيفة إلا بخيط السَحَرة يُمَدُّ كذا فيجيء أخضر، ويمدُّ كذا فيجيء أصفر».
- وعن الإمام أحمد بن حنبل قال: «ما قول أبي حنيفة والبعر عندي إلا سواء».
- وعن ابن حنبل أيضاً قال: «ضعيف الحديث خير من رأي أبي حنيفة».
- وعن يزيد بن أبي مالك قال: «أحلَّ أبو حنيفة الزنا، وأحلَّ الربا، وأهدر الدماء».
- وعن أبي بكر بن عياش قال: «جاء إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، فسلَّم وجلس، فقال أبو بكر: من هذا؟ فقال أنا إسماعيل [= حفيد أبي حنيفة]، فضرب أبو بكر يده على ركبة إسماعيل، ثم قال: كم من فرج حرام أباحه جدك؟»[١٧].

وإزاء هذه الحملة الشعواء من «أهل الحديث» على «أهل الرأي» كان طبيعياً أن يتصدى هؤلاء الأخيرون، ولا سيما منهم أصحاب أبي حنيفة النعمان، للرد. وتلك هي المهمة التي سيأخذها على عاتقهم كَتَبة **المناقب** الأحناف الذين أنتجوا هذا الضرب من أدب المنافحة بغزارة فاقت في العدد جملة ما كتبه سائر المنافحين عن المذاهب الأخرى. بيد أن أكثر ما يلفت النظر في أدبيات المنافحة الحنفية أنها لم تفلح في الدفاع عن صراطية صاحب المذهب إلا بقدر ما كرَّست انتصار أهل الحديث، وإلا بقدر ما انضوت بالتالي تحت لواء الانقلاب الحديثي السنِّي الذي فرض نفسه - إذا سمحنا لأنفسنا باستعارة هذا المصطلح من المعجم الحديث - **كإيديولوجيا سائدة** غير قابلة للتجاوز وللخروج عن مدارها.

---

(١٧) تاريخ بغداد، ج١٣، ص٤١٣-٤٥٤.

وبالفعل، لن يكون الهم الأول لكَتَبة مناقب أبي حنيفة الدفاع عن مذهبه في الرأي بقدر ما سيركِّزون كل جهدهم على إثبات أنه **صاحب حديث**، حتى ولو أدى ذلك إلى محو علامته الفارقة التي يكفُّ من دونها عن أن يكون مذهباً.

لذلك لا غرو أن يكون الفصل الافتتاحي في معظم المناقب الحنفية وأدبيات المنافحة عن المذهب هو الفصل الذي يجري التوكيد فيه على **حديثية** أبي حنيفة، بله أن يكون عنوانه، كما في أحدث كتب المناقب زمناً، «في درجة الإمام في علم الحديث وثناء المحدثين عليه وكونه حافظاً»(١٨).

مثال ذلك يقدمه لنا البزدوي، وهو من شيوخ الحنفية ومن كبار المنظِّرين لأصول الفقه النعماني. يقول في كتابه «**كنز الوصول**» في معرض كلامه الافتتاحي عن أصحاب أبي حنيفة: «هم أصحاب الحديث، سمُّوهم بأصحاب الرأي، وهم أولى بالحديث أيضاً. ألا ترى أنهم جوَّزوا نسخ الكتاب بالسنَّة لقوة منزلة السنَّة عندهم، وعملوا بالمراسيل تمسكاً بالسنَّة والحديث، ورأوا العمل بها مع الإرسال أولى من الرأي، وقدَّموا رواية المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس، وقال محمد [= بن الحسن] رحمه الله في كتاب **أدب القاضي**: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث، وقد ملأ كتبه من الحديث»(١٩).

وفي شرحه على كتاب **كنز الوصول** يعلق علاء الدين البخاري على عبارة البزدوي «هم أصحاب الحديث» فيقول: «لما طعن الخصوم في أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله أنهم كانوا أصحاب الرأي دون الحديث، يعنون به أنهم وضعوا الأحكام

(١٨) الشيخ حبيب أحمد الكيرانوي، **أبو حنيفة وأصحابه**، دار الفكر العربي، بيروت ١٩٨٩، ص١٩.

(١٩) الإمام فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، منشورات مير محمد كتب خانه، كراتشي، ص٨.

باقتضاء آرائهم، فإن وافق الحديثُ رأيَهم قبلوه وإلا قدموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا إليه، ردَّ عليهم طعنهم بقوله: هم أصحاب الحديث»[٢٠].

وتعضيداً لما يقول، يورد أثرين، أحدهما عن «نعيم بن عمرو قال: سمعت أبا حنيفة رحمه الله يقول: عجباً للناس، يقولون إني أقول بالرأي، وأنا ما أفتي إلا بالأثر»، والثاني عن «النضر بن محمد قال: ما رأيت أحداً أكثر أخذاً بالآثار من أبي حنيفة»[٢١].

أما الكيرانوي فيروي شبيه الرواية الأخيرة على لسان «نصر المروزي قال: لم أرَ رجلاً ألزم للأثر من أبي حنيفة». بل يروي على لسان «الشيخ محيي الدين في **الفتوحات المكية** بسنده إلى الإمام أبي حنيفة أنه كان يقول: إياكم والقول في دين الله تعالى بالرأي، وعليكم باتباع السنَّة، فمن خرج عنها ضلَّ»[٢٢].

وبدوره يروي مصنِّف **الخيرات الحسان** على لسان ابن المبارك أن أبا حنيفة كان يقول: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع كتاب الله تعالى ولا مع سنَّة رسول الله (ص) ولا مع ما أجمع عليه أصحابه». ثم يضيف القول في معرض شرحه لـ «ما بُني عليه مذهبه»: «اعلم أنه يتعين عليك أن لا تفهم من أقوال العلماء عن أبي حنيفة وأصحابه أنهم أصحاب الرأي أن مرادهم بذلك تنقيصهم ولا نسبتهم إلى أنهم يقدِّمون رأيهم على سنَّة رسول الله (ص) ولا على قول أصحابه لأنهم براء من ذلك»[٢٣].

أما مؤلف **الدر المنظم** فلا يكتفي بردِّ «تهمة» الرأي عن أبي حنيفة، بل يؤكد أيضاً على انتمائه إلى أهل الحديث وعلوٍّ كاعبه بينهم: «فقول من قال إن بضاعة أبي حنيفة في

(٢٠) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٧، ج١، ص٢٩.

(٢١) **كشف الأسرار**، ج١، ص٣٠.

(٢٢) **أبو حنيفة وأصحابه**، ص٧٣-٧٤.

(٢٣) شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي، **الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، مطبعة دار السعادة، القاهرة، ص٣٠.

علم الحديث كانت قليلة قول فاسد باطل... فإنه كان إماماً جليلاً في علم الحديث، ولم يأتِ مثله في القديم ولا في الحديث»(٢٤).

ولن يتردد مصنِّف من القرن الثاني عشر الهجري، هو محمد مرتضى الحسيني الحنفي (١١٤٥-١٢٠٥هـ)، في أن يضع كتاباً في «أحاديث الأحكام التي رواها إمامنا الأعظم»، حاصراً شواهده من هذه الأحاديث بـ «ما وافقه الأئمة الستة البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة في كتبهم المشهورة وسننهم المأثورة»، مع توكيده أن هذا الحصر ليس - ولا يمكن أن يكون - **استيعابياً**. أولاً لأن «حديث الإمام رضي الله عنه أكثر من أن يحاط به في الصحاف»، وثانياً لأن الحديث الصحيح نفسه «أوسع من أن يحاط به في كتب الصحاح الستة»(٢٥).

وقد كان آخر من تصدى زمناً لتسفيه تهمة قصور باع أبي حنيفة في الحديث مصنِّف **أبو حنيفة وأصحابه**، فختم كل تلك الدفاعات التي لا تَرُدُّ على الخصم إلا بقدر ما تؤكد الوقوف وإياه على أرضية واحدة، هذا إن لم تزايد عليه: «اعلم أنه جرى على بعض الألسنة من المتعصبين أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه كان قصير اليد في الحديث، لم يبلغه إلا أحاديث يسيرة(٢٦)، ولعمري إنها لفرية بلا مرية، تقشعر منها الجلود

(٢٤) نوح الرومي الحنفي، **الدر المنظم في مناقب الإمام الأعظم**، نسخة مخطوطة مصورة عن موقع مخطوطات مكتبة الأزهر.

(٢٥) محمد مرتضى الحسيني، **عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة**، المطبعة الوطنية بثغر الإسكندرية، سنة ١٢٩٢هـ، ج١، ص٣-٤. والواقع أن جدلية الحصر والاستيعاب في المدونة الحديثية تنهض دليلاً إضافياً على مدى التضخم الذي آلت إليه هذه المدونة في زمن مصنفنا الذي يجهر برفضه أن تكون المرجعية في صحة الحديث إلى كتب الصحاح الستة وحدها: فصحيح أن الأئمة الستة «اشتهر فضلهم المعلوم وسارت كتبهم في الآفاق سير النجوم حتى ظن من لا دربة له في الفن أن كل حديث لا يوجد في كتب أحد هؤلاء فلا يعوِّل عليه»، ولكن قول من ظن هذا الظن «ليس بصحيح، بل مخالف للنص الصريح: ففي **سنن** الدارمي والدارقطني و**الموطأ** و**مسانيد** أحمد وأبي بكر بن أبي شيبة والبزار والحارث بن أبي أسامة و**صحيحَي** ابن حبان وابن خزيمة والمستدرك للحاكم و**معاجم** الطبري وابن جميع و**المنتقى** لابن الجارود مما انفرد فيها من صحاح وحسان شيء كثير يُحتج به عند الأئمة، وكم من أحاديث صحاح لم يخرجها البخاري ومسلم وليس في تركهما إياها دليل على ضعفها» (ج١، ص٤).

(٢٦) هناك بالفعل مأثور يؤكد أن أبا حنيفة لم يقرَّ بوجود أكثر من أربعة عشر حديثاً صحيحاً.

ويقفُّ لها الشعر ولا يقول بهذا القول إلا جاهل قاصر أو متعصب فاتر، بل الذي تدل عليه كلمات المحققين من الفقهاء والمحدِّثين أن الإمام رضي الله عنه كان من المكثرين في الحديث، جمع منه مقداراً عظيماً لا يحيط به إلا من كان في رتبته»(٢٧).

وليس من قبيل الصدفة من هذا المنظور أن تكون النبوءة الكاذبة التي وضعت على لسان الرسول، في جملة ما وضع على لسانه من نبوءات كاذبة حول كل إمام من أئمة المذاهب الأربعة، قد خصَّت أبا حنيفة حصراً **بإحياء سنَّة الرسول**. فعن أنس بن مالك يروي مصنِّف **مناقب الإمام الأعظم** أنه قال: «قال رسول الله: يكون في أمتي رجل يقال له النعمان بن ثابت ويكنى بأبي حنيفة يحيي الله على يديه سنَّتي في الإسلام»(٢٨).

وفي هذا السياق عينه يروي المصنِّف نفسه أن أبا حنيفة «رُئي له كأنه ينبش قبر النبي ويجمع عظامه، فسئل محمد بن سيرين عن ذلك فأوَّلها أن صاحب الرؤيا يفتح للناس من سنن النبي (ص) وتأويلها ما لم يسبقه إليه أحد»(٢٩).

وللتدليل على أن أبا حنيفة صاحب حديث قبل أن يكون صاحب رأي، تبالغ كتب المناقب في تعداد من أخذ عنهم الحديث وفي تعداد ما اعتمده من الأحاديث في تصانيفه التي لم يصلنا منها على كل حال شيء، والتي يكاد يكون من المقطوع به أنه ما صنَّفها قط. هكذا يؤكد مصنِّف **الخيرات الحسان** أن أبا حنيفة «أخذ عن أربعة آلاف شيخ من

---

(٢٧) الكيرانوي، **أبو حنيفة وأصحابه**، ص١٩.

(٢٨) الإمام الموفق بن أحمد المكي، **مناقب الإمام الأعظم**، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن بالهند ١٣٢١هـ، ص١٣.

(٢٩) نفسه، ص٦٨. وقد حكى الإمام الذهبي هذه الرؤيا عينها بصيغ مختلفة قليلاً، فوضع على لسان ابن سيرين قوله لما سئل عن رؤيا أبي حنيفة: «هذا رجل يجمع سنَّة النبي ويحييها». انظر: الذهبي، **مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه**، تحقيق محمد زاهد الكوثري وأبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند، ط٤، بيروت ١٤١٩هـ، ص٣٦.

أئمة التابعين»[٣٠]، كما يذكر الكيرانوي - نقلاً عن القاري في **المناقب** - أن «الإمام ذكر في تصانيفه نيفاً وسبعين ألف حديث، وانتخب الآثار من أربعين ألف حديث»[٣١].

على أن هذه الآلاف المؤلَّفة التي يقال لنا إن رائد الفقه النعماني قد وظَّفها في تصانيفه لا تمثِّل شيئاً يذكر بالقياس إلى ما لم يوظفه من ذخيرته من الأحاديث. هكذا ينقل الموفق المكي عن يحيى بن نصر قوله: «سمعت أبا حنيفة رحمه الله يقول: عندي صناديق من الحديث ما أخرجتُ منها إلا اليسير»[٣٢].

على هذا النحو قد يكون مباحاً لنا أن نقول - إذا ركبنا بدورنا مركب المغالاة - إن أبا حنيفة، المتهم من قبل خصوم المذهب بأنه قليل البضاعة في الحديث، قد جرى تحويله من قبل أنصاره من صاحب فقه إلى صاحب حديث، بل من مفتٍ إلى محدِّث. وبالفعل، وعلى منوال غيره من أئمة المذاهب، نُسب إليه مسند في الحديث تعددت صيغه حتى نافت على العشر، ومن أشهر ما وصلنا منها **مسند أبي حنيفة** الذي صنَّفه صاحب **الحلية** أبو نعيم الأصفهاني وأخرج فيه للإمام أكثر من مئة حديث، ومنها بضع عشرة أحاديث انفرد بروايتها.

وتعزيزاً لدور أبي حنيفة كمحدِّث لم يتردد مصنِّفو **المناقب** في أن ينسبوا إلى الإمام سبعة أحاديث انفرد بروايتها بالسماع المباشر عن سبعة من الصحابة، مؤكدين أنه التقاهم سبعتهم، أو ستَّتهم على الأقل، باعتبار ما نشب من خلاف بينهم حول التقائه بجابر بن عبد الله. وبالفعل، إن وفاة هذا الأخير سنة ثمانٍ وسبعين، أو حتى سنة اثنتين وسبعين[٣٣]، كانت تحول دون أن يلتقيه أبو حنيفة الذي هناك شبه إجماع على أن ولادته كانت عام ثمانين. وبالمقابل، إن وفاة الصحابيين الستَّة الباقين بعد عام ثمانين أتاحت

(٣٠) ابن حجر الهيثمي، مصدر آنف الذكر، ص٣٥.

(٣١) **أبو حنيفة وأصحابه**، ص٢٧.

(٣٢) **مناقب الإمام الأعظم**، ص٩٥.

(٣٣) انظر: **إسعاف المبطأ برجال الموطأ** للسيوطي، في ذيل **الموطأ** لمالك بن أنس، ص٧٧٤.

لكتبة **المناقب** أن يؤكدوا لا أنه التقاهم فحسب، بل أنه أخذ عنهم أيضاً. ولكن باستثناء أنس بن مالك، الذي كانت وفاته ما بين سنتَي تسعين وثلاث وتسعين، والذي لا يُستبعد أن يكون أبو حنيفة قد التقاه أو رآه عندما حجَّ إلى مكة بصحبة أبيه وهو صغير[٣٤]، فإن التقاءه بالصحابيين الخمسة الباقين يستحيل كرونولوجياً كما جغرافياً. وفي مقدمة هؤلاء الخمسة عبد الله بن جزء الزبيدي. ولنترك الكلام هنا لمصنِّف **مسند أبي حنيفة**:

«عبد الله بن جزء الزبيدي: لقيه بمكة وسمع منه وهو ابن ست عشرة سنة. عن أبي يوسف قال: سمعت أبا حنيفة يقول: حججتُ مع أبي سنة ست وتسعين ولي ست عشرة سنة، فإذا أنا بشيخ قد اجتمع عليه الناس، فقلت: أي شيء عنده؟ قال: أحاديث سمعها من النبي (ص)، فقلت: قدمني إليه حتى أسمع منه... فسمعته يقول: قال رسول الله (ص): من تفقَّه في دين الله كفاه الله عز وجل رزقه من حيث لا يحتسب»[٣٥].

وموضع الإشكال هنا أن عبد الله بن جزء، وإن «كان آخر الصحابة موتاً»، قد مات سنة ست وثمانين، أي قبل وفود أبي حنيفة إلى مكة بعشر سنوات. ثم إن وفاته لم تكن في مكة، بل في مصر حيث استقرَّ به المقام، وتحديداً في «قرية سفط القدور من أسفل مصر»[٣٦]. ولا هو رحل إلى الكوفة، ولا أبو حنيفة رحل إلى مصر.

والأمر بالمثل بالنسبة إلى واثلة بن الأسقع الذي يستحيل أن يكون أبو حنيفة التقاه أو رآه مجرد رؤية لأن وفاته كانت سنة ثلاث وثمانين «وهو آخر من مات في دمشق من الصحابة»[٣٧].

---

(٣٤) حتى هذا الاحتمال لا يصح لأن الروايات التي بحوزتنا عن حج أبي حنيفة إلى مكة بصحبة أبيه تفيدنا كما سنرى للتو أنه كان يومئذ في السادسة عشرة من العمر، أي بعد وفاة مالك بن أنس بما لا يقلُّ عن ثلاث سنوات.

(٣٥) أبو نعيم الأصفهاني، **مسند أبي حنيفة**، ص٢٥. وأبو نعيم هو نفسه من يعلِّق على هذا الحديث بقوله: «وهذا لا يعرف له من مخرج إلا من هذا الوجه».

(٣٦) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة ٢٠٠١، ج٣، ص٦٦٦.

(٣٧) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت ١٩٩٢، ج٦، ص٥٩١.

وبالمقابل، كانت وفاة عبد الله بن أبي أوفى في الكوفة، حيث مقام أبي حنيفة، ولكن كيف كان له أن يأخذ عنه وقد توفي سنة ست وثمانين، يوم لم يكن لأبي حنيفة من العمر سوى ست سنوات[٣٨]؟

أما عبد الله بن أنيس الجهني الذي مات سنة أربع وخمسين، حسب السيوطي في **إسعاف المبطأ**، أو حتى سنة إحدى وخمسين حسب ابن كثير في **البداية والنهاية**، فقد مدَّد كتَبَة **المناقب** عمره إلى ما بعد سنة ثمانين توكيداً منهم على احتمال أن يكون أبو حنيفة عاصره ولو لأشهر، أو حتى لأيام، عملاً بالقاعدة التي تقول إن الصحابي هو من رأى الرسول ولو لساعة، والتابعي هو من رأى الصحابي ولو لساعة.

تبقى أخيراً رواية أبي حنيفة لحديث عن عائشة بنت عجرد، وهو حديث أوحد لم يُرْوَ عنها غيره. وقد ردَّه الشافعي في **الأم** قائلاً عن بنت عجرد إنها من غير المعروفات، كما ردَّه من بعده البيهقي في **السنن الكبرى** مؤكداً بدوره أنها هي وعثمان بن راشد، الذي روى عنه أبو حنيفة حديثها، «غير معروفَين في بلدهما».

إن المدوَّنة الحديثية تحفل بأشباه هذه المفارقات، بل الإحالات، وباب الالتقاء بين الراوي والمروي عنه هو من أوسع الأبواب فيها، وهو الوسيلة الرئيسية بين أيدي الرافضين لمضمون حديث بعينه للطعن في صحته، وبالتالي في إلزاميته. ولكن لم يكن غرضنا من التوقف عند تلك المفارقات والإحالات إلا التنويه بالنية المسبقة التي يصدر عنها كَتَبَة **المناقب** النعمانية لتعميد رائد مذهب الرأي محدِّثاً نزولاً منهم عند مقتضيات الإيديولوجيا السائدة التي فرضت نفسها في عموم الساحة الفقهية منذ **انتصار أهل الحديث**[٣٩].

(٣٨) في تخريج هذه القصة وتثبيت احتمال أن يكون أبو حنيفة أخذ عن عبد الله بن أوفى على صغر سنِّه يقول ابن حجر الهيثمي: «الصغير إذا ميَّز صحَّ سماعه وإن كان ابن خمس سنوات» (**الخيرات الحسان**، ص٢٤).

(٣٩) نستوحي هذا التعبير من عنوان كتاب الإمام السمعاني: **الانتصار لأهل الحديث**.

هذه التنازلات أمام الإيديولوجيا الحديثية التي باتت لها السيادة منذ القرن الخامس فصاعداً هي التي اقتضت أن يقال على لسان يحيى بن آدم: «زعمَ الطاعنون أن أبا حنيفة رحمه الله قال بالقياس وترك الأثر، وهذا بهتٌ منهم وافتراء عليه، فإنَّ كُتبه وكتب أصحابه مملوءة بالمسائل التي تركوا العمل فيها بالقياس وأخذوا بالأثر الوارد فيه»(٤٠).

وهذه التنازلات هي التي اقتضت أن ينبري المرتضى الحسيني بعد عدة قرون لـ«الرد على بعض المتعصبين ممن اعتسف ونسب إلى إمامنا أنه يقدم القياس على النص، ولعمري هذه النسبة إليه غير صحيحة، فإن الصحيح المنقول عنه في مذهبه تقديم النص على القياس... وأنه كان لا يقيس إلا بعد أن لا يجد ذلك الأمر في الكتاب ولا في السنَّة ولا في أقضية الصحابة... فمذهبه تقديم الأثر على القياس، والحديث الضعيف على الرأي»(٤١).

هذه التنازلات عينها، التي ما كان لها إلا أن تكون قسرية تحت ضغط الإيديولوجيا الحديثية التي انتزعت لنفسها لواء السيادة بلا منازع، هي التي اقتضت من ابن عربي - على كونه مصنَّفاً في عداد اللاصراطيين - أن يقول في **الفتوحات المكية** إن الإمام أبا حنيفة كان يقول: «لم تزل الناس في صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث، فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا»، وأن يضيف: «من كان على هذا المقام من اتِّباع السنَّة كيف يجوز إلى الرأي؟ معاذ الله أن يقع في مثل ذلك عاقل!»(٤٢).

(٤٠) المكي: **مناقب الإمام الأعظم**، ص٩٣. وتوكيدنا على أن يحيى بن آدم قيل على لسانه - ولم يقل - مردُّه إلى أنه كان من أبناء القرن الثاني للهجرة (نحو ١٣٠-٢٠٣هـ)، وعندئذ لم تكن الإيديولوجيا الحديثية قد سادت بعد، ولا حملة الطعن على أبي حنيفة «الرأيي» قد انتظمت بعد. ثم إن يحيى بن آدم ذاك هو عينه من وُضعت على لسانه أحاديث في ذمِّ أبي حنيفة، ومنها الادعاء بأن الإمام استتيب مرتين من الزندقة، ومنها الحديث الاستهزائي عن رد أبي حنيفة على حديث «الوضوء نصف الإيمان» بقوله: «لتتوضأ مرتين حتى تستكمل الإيمان» (انظر **تاريخ بغداد**، ج١٣، ص٣٩٠ و٤٠٤). وهذه الازدواجية الصارخة في الأقوال المنسوبة إلى يحيى بن آدم تدعو إلى الحذر من كثير وكثير من الآثار المنسوبة بعدياً إلى «التابعين»، فضلاً عن «الصحابيين»، علماً بأن الكذب على هؤلاء ما كان يصطدم بمثل الرادعية التي يصطدم بها - أو هكذا يُفترض - الكذب على الرسول.

(٤١) **عقود الجواهر المنيفة**، ص٥-٨.

(٤٢) **أبو حنيفة وأصحابه**، ص٧٣.

بل هذه التنازلات هي التي اقتضت سحب كلمة **رأي** من التداول، أو على الأقل إخراجها إلى غير مدلولها. هكذا يقول الكيرانوي عن أصحاب أبي حنيفة: «إنهم يريدون بالرأي الفقه لا غير، وكل من غلب عليه الفقه واستكثار المسائل واستنباطها يسمُّونه أهل الرأي»(٤٣).

ولنا أن نلاحظ هنا أن هذا الرأي المُتبرَّأ منه ليس أصلاً الرأي المطلق، أي **رأي النفس سيدة ذاتها**، بل هو محض الرأي النسبي والمقيَّد بالنص والمحصور دوره بالاجتهاد على مستوى الفروع دون الأصول كما حدد أبو حنيفة بنفسه نصابه وشرط اشتغاله عندما قال في نص تستعيده معظم كتب المناقب والمنافحة عن المذهب: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع كتاب الله تعالى ولا مع سنَّة رسول الله (ص)، ولا مع ما أجمع عليه أصحابه... وما جاوز ذلك فالاجتهاد بالرأي»(٤٤).

من هذا المنطلق النسبوي المحض كان كبير منظِّري المذهب قد قال: «إن العقل لا ينفك عن الهوى، فلا يصلح حجة بنفسه بحال»(٤٥).

وبدوره كان شارح **كنز الوصول** قد قال: «العقل عاجز بنفسه لأنه آلة، والآلة لا تعمل بدون فاعل، فلا يصلح أن يكون موجباً بنفسه شيئاً ولا مدركاً بنفسه حسن الأشياء وقبحها... وعندنا العقل معرِّف للوجوب، والموجب هو الله تعالى. وما بالعقل كفاية بحال. يعني أن العقل، وإن كان آلة لمعرفة، لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة... فلما بيَّنَّا أنه آلة فلا يصلح لإيجاب شيء بنفسه. وأما إذا انضم إليه دليل السمع، فلأن الإيجاب حينئذ يضاف إلى دليل السمع، لا إلى العقل. وإذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع إليه»(٤٦).

(٤٣) **أبو حنيفة وأصحابه**، ص٨٠.

(٤٤) انظر مثلاً: **الخيرات الحسان**، ص٣٠.

(٤٥) البزدوي، **كنز الوصول**، ص٣٢٢.

(٤٦) علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار**، ج٤، ص٣٢٨.

وإذا كانت تلك هي حدود العقل وحدود اشتغاله - عندما يؤذن له بهذا الاشتغال - عند أبي حنيفة وعند شُرَّاح مذهبه، فهل لأحد أن يجرؤ على أن يقول ما قاله الناقد الافتراضي للعقل العربي من أن مذهب أبي حنيفة كان يقوم على «اعتماد الرأي - لا بل العقل - بدون حدود ولا قيود»، ومن أنه «**هنا مع أبي حنيفة، ومع أهل الرأي عامة، كان المشرِّع هو العقل**»(٤٧)؟

أفلا يحق لنا بدورنا أن نقول: هنا، مع هذا التوكيد القطعي الصادر عن الناقد الافتراضي للعقل العربي، نجد أنفسنا لا أمام مجرد شطحة قلم، بل أمام مغالطة إبستمولوجية كبرى تمسُّ لا موقف أبي حنيفة وحده من العقل فحسب، بل كذلك وأساساً مشروطية العقل في كبرى موسوعات الثقافة العربية الإسلامية التي هي موسوعة الفقه المتحالف مع الحديث: فالعقل لم يحظَ قط، وما كان له أن يحظى أصلاً، بنصاب المشرِّع عند أبي حنيفة ولا عند أي إمام آخر من أئمة الفقه والحديث في الإسلام. بل لعله ما كان ليحظى بهذا النصاب حتى لدى المعتزلة أو الفلاسفة الذين مثَّلوا السقف الأعلى للعقل في الإسلام. بل ما كان له أن يحظى بمثل ذلك النصاب في أي ثقافة متمحورة حول نص مقدس ونظام معرفي ذي طبيعة دينية. فالمشرِّع ههنا لا يمكن أن يكون أحداً سوى الله مُنْزِل النص المقدس. وفيما يخص الإسلام حصراً، وكما كنا رأينا في الفصل الأول، فإن الرسول نفسه كان، قبل التحوُّل من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، مشرِّعاً له لا شارعاً. وما كان للعقل، لا قبل هذا التحوُّل ولا بعده، أن يستقلَّ بنفسه بحال: فأعلى نصاب إبستمولوجي له – إن أُقرَّ له به – هو ممارسة فاعليته على هامش النص وبالتبعية للنص من دون أن تكون له من الحرية أكثر من تلك التي تكون لمحيط الدائرة في انشداده إلى مركزها، مهما طال قطره أو قَصُر.

---

(٤٧) **تكوين العقل العربي**، ص١٠٦. والتسويد من الجابري.

الفصل السادس

ابن حزم: وثنية النص

لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أشاد أحد بسؤدد العقل كما أشاد به ابن حزم.

ولكن لم يحدث قط في تاريخ الفكر في الإسلام أن أقال أحد العقل كما أقاله ابن حزم.

هذه المفارقة هي الأكثر تمييزاً لما قد يجوز لنا أن نسمِّيَه بمشروع الانقلاب الحزمي الذي بقي بالفعل مجرد مشروع معلَّق في الفضاء العقلي الإسلامي لم يقيَّض له أن يتأسس في مذهب له أنصار وأتباع واستمرارية مادية في التاريخ، رغم أنه يتمتع بصلابة مذهبية لم تتمتع بمثلها مذاهب الفقه السنِّية الأربعة المشهورة، المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي، بل الخمسة إذا أضفنا إليها المذهب الشيعي الجعفري.

ولسنا معنيين هنا بالملابسات التاريخية - والجغرافية - التي حكمت على الانقلاب الحزمي بأن يبقى مجرد مشروع محصور تواجده في النصوص[1]. وبالمقابل، نحن

(١) لا يعدم المذهب الحزمي اليوم بعض الأنصار ممن يتسمون بـ «أهل الظاهر» وينشطون من خلال موقع إلكتروني مميز لهم ومن خلال نشر أو إعادة نشر مؤلفات ابن حزم. ولكن هذا الوجود على صعيد الأفراد يقابله عدم وجود على صعيد البقاع. فخلافاً لسائر مذاهب الفقه، لا يتمتع المذهب الحزمي - أو الظاهري - بأي مدى جغرافي.

مطالَبون بتبرير تسميتنا له بالانقلاب، الشيء الذي يستتبع أولاً بيان هوية المنقلَب عليه، وذلك بقدر ما يصح القول بأنه لا انقلاب من دون منقلَب عليه.

إن جميع مصنِّفي التراجم ومن تصدَّى من المحْدَثين لدراسة ابن حزم ينوِّهون بأنه كان شافعياً قبل أن يتحول إلى المذهب الظاهري. والواقع أن ابن حزم أخذ عن الشافعي مرتين: مرة عن الشافعي نفسه، وأخرى عن داود الأصبهاني الذي كان هو نفسه شافعياً قبل أن يبادر إلى إرساء اللبنات الأولى للمذهب الظاهري الذي سيعيد ابن حزم تأسيسه في ما يشبه أن يكون - حسب مفردات ابن خلدون - **نشأة مستأنفة**.

وكما في كل انقلاب، كان لا بد لابن حزم من أن ينطلق من **نقطة الصفر** ولكن من دون أن يتنكر للاستمرارية التي تربطه لا محالة بالمنقلَب عليه، ولو من خلال كونها استمرارية **ضدية**.

ولعل هذه الحاجة إلى التوفيق المستحيل بين نقطة صفر مطلقة وبين استمرارية نسبية - لأن الضدية هي علاقة أساسية من علاقات النسبة - هي التي تحكمت بالمفارقة الحزمية الكبرى: **تسييد العقل وإقالته في آن معاً**.

فمن خلال الرجوع إلى ما يسميه ابن حزم نفسه «أوائل العقل» ستتوفر لمشروعه الانقلابي نقطة بداية أولى مطلقة. ولكن من خلال إقالة العقل، أو استتباعه للنص استتباعاً مطلقاً أيضاً، سَيَفي بشرط الاستمرارية الضدية الذي من دونه يكفُّ الانقلاب - وهنا المعرفي - عن أن يكون انقلاباً.

وهذا التموضع على مستويين، البدء من نقطة الصفر والاستمرار عن طريق الضدية، هو ما يفسر الازدواجية النظرية الجذرية التي يصدر عنها ابن حزم في كل مشروعه الانقلابي. فمن النادر ألا يبدأ كتاباً من كتبه إلا انطلاقاً مما يسميه على سبيل الترادف «أوائل العقل» و«بديهة العقل» و«حجة العقل» و«قوة العقل» و«حكم العقل»

و«برهان العقل»، وهي تعابير تتردد بكثرة ملفتة للنظر في مقدمة كتابه الأصولي شبه الموسوعي **الإحكام في أصول الأحكام**.

وللوهلة الأولى، أي عند نقطة الصفر، يبدو ابن حزم وكأنه رائد المذهب العقلي الأكثر جذرية في الإسلام. هكذا يفتتح كتابه **الإحكام في أصول الأحكام** بباب يعنونه بنفسه «في إثبات حجج العقول»، وفيه يعرض نظرية في المعرفة ذات منزع عقلي خالص، إذ تنكر كل مصدر آخر للمعرفة البدئية سوى العقل، وتسفِّه كل نظريات المعرفة الأخرى التي تردُّها إلى الإلهام أو الإمام أو الخبر أو التقليد، وهي النظريات المتداولة كما هو معلوم في الحقل البياني العربي، السنِّي والشيعي على حد سواء.

يقول على لسان نفسه: «قال أبو محمد: قال قوم: لا يُعلم شيء إلا بالإلهام، وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بقول الإمام، وهو عندهم رجل بعينه إلا أنه منذ مائة عام وسبعين عاماً معدوم المكان، متلف العين، ضالة من الضوال[2]. وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بالخبر، وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بالتقليد. واحتجوا في إبطال حجة العقل بأن قالوا: قد يُرى الإنسان يعتقد بشيء، ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك؛ فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها»[3].

وإذ يطعن ابن حزم في جميع النظريات المعرفية المبطلة لـ «حجج العقول» هذه، دامغاً إياها بأنها «تمويه كاذب»، يخلص إلى تنصيب العقل نقطةَ بدءٍ أولى مطلقة، قائلاً بالحرف الواحد: «إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة... وقد يقع في النفس وساوس كثيرة

(٢) الإشارة هنا إلى الإمام الثاني عشر عند الشيعة أبي القاسم محمد المهدي الذي «غاب» سنة ٢٥٣هـ وهو في الثامنة من العمر. وكون ابن حزم قد نصَّ على مضيِّ ١٧٠ عاماً على وفاته، فهذا معناه أنه كتب هو نفسه كتاب **الإحكام** سنة ٤٢٣هـ، وهو في نحو الأربعين من العمر.

(٣) أبو محمد علي بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الجيل، ط٢، بيروت ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، ج١، ص١٧. وسوف نشير إلى هذا المصدر من الآن فصاعداً بـ «**الإحكام**».

لا يجوز أن تكون حقاً، وأشياء متضادة يكذِّب بعضها بعضاً، فلا بد من حاكم يميِّز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله» (**الإحكام**، ج١، ص١٩-٢٠).

ولا يكتفي ابن حزم بالإعلان عن أن «حجة العقل» هي «المفرِّقة بين الحق والباطل» (ص٢١)، بل يضيف في باب لاحق من الكتاب نفسه أنه «لا طريق إلى العلم إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس» (ص٦٤).

وقد يبدو هنا وكأن ابن حزم يقرن مذهبه العقلي بمذهب حسِّي، وذلك من خلال علاقة المساواة التي يقيمها عن طريق واو العطف بين «بديهة العقل» و«أوائل الحس». ولكنه في نص تالٍ، وهو **التقريب لحد المنطق**، يستدرك على نفسه فينفي علاقة المساواة ويجعل إمرة الحس للعقل أو لتوسطه على حد تعبيره، بقوله إن «ما يعرفه الإنسان بحسه» لا يعرفه إلا «بتوسط العقل»[٤].

هل نستنتج من ذلك أن ابن حزم كان يصدر عن مذهب عقلي خالص؟

هذا ما يذهب إليه محمد عابد الجابري الذي يستشهد لمرتين على التالي في **تكوين العقل العربي** وفي **بنية العقل العربي** بنص ابن حزم القائل إنه «لا طريق إلى العلم إلا من وجهين: بديهة العقل وأوائل الحس» ليؤكد أن «المنطلق عند ابن حزم هو حجة العقل»[٥]. وليس فقط أي عقل كان، بل تحديداً «العقل الكوني» بالمعنى الذي أرساه أرسطو، أي حسب تعبير ابن حزم نفسه «العقل الذي لا يختلف فيه ذو عقل». ومن ثم لا يجد صاحب مشروع **نقد العقل العربي** حرجاً ولا يبدي تردداً في أن

(٤) **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٣، ج٤، ص٢٨٥.

(٥) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص٥١٥.

يدرج ابن حزم في عداد «المدرسة العقلانية النقدية» - بطبعتها المغربية! - وفي أن يتبنى ظاهريته إيديولوجياً وإبستمولوجياً معاً بوصفها «مشروعاً فكرياً فلسفيَّ الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس «البيان» وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين «البرهان»... [من منطلق] ضرورة احترام مبادئ العقل والتزامها وضرورة تعميم المنطق وتعريبه وتبيئته»، مما ينهض دليلاً واضحاً ليس فقط على إيمانه [= ابن حزم] بـ «كونية العقل»، **بل أيضاً على طموحه إلى جعله السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة**»[٦].

وبصرف النظر عن هاجس الانتصار لمدرسة عقلانية برهانية مغربية مزعومة - وهو الهاجس الذي أوفيناه على ما نعتقد نصيبه من التشريح النقدي في كتابنا **وحدة العقل العربي الإسلامي**[٧] - فلنا أن نلاحظ أن الإصرار المسبق على الزجِّ بابن حزم في عداد هذه المدرسة إنما تحكمه قراءة غالطة ومغلِّطة للظاهرية الحزمية. فهي قراءة تقف عند محطة انطلاق ابن حزم في مشروعه الانقلابي: البدء من نقطة الصفر، ولا تتابعه إلى محطة وصوله: الاستمرارية الضدية مع الشافعية المنقلَب عليها. فابن حزم لم ينطلق لفظاً وشكلاً من «كونية العقل» إلا ليخلع، محتوى ومضموناً، صفة الكونية على رؤيته الدينية الشديدة الخصوصية. والظاهرية ليست أصلاً «مشروعاً فكرياً فلسفيَّ الأبعاد» بقدر ما هي استعادة للشافعية باتجاهٍ أكثر غلواً في النصِّية مما ذهب إليه الشافعي نفسه. بل أكثر من ذلك: فلئن يكن الشافعي ترك للعقل، من خلال مبدأ القياس، فرجةً يتسلل منها إلى النص، فلن يكون لابن حزم مِن همٍّ يبلغ حد الوسواس كما سنرى سوى سدِّ تلك الفرجة وإعلان بطلان القياس وكفِّ يد العقل إزاء سلطة النص التي لا يجوز أن تعلو عليها سلطة أخرى[٨].

(٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص٣٠٩-٣١٠. والتسويد منا.

(٧) دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠.

(٨) ليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن حزم أطلق على أحد كتبه عنوان: **إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، أي عملية إبطال جميع أشكال تدخل العقل على النص.

والواقع أن صائغ دعوى «ظاهرية ابن حزم الحبلى والمثقلة بكل مضامين العقلانية النقدية»[٩] قد غيَّب تغييباً تاماً عن وعي قارئه كل النصوص - التي لا تقع تحت عدٍّ - التي أعلن ابن حزم من خلالها عن استتباع العقل للنص، وعن حتمية سكوته متى نَطَق النص، وعن حصر وظيفته بفهم النص والالتزام بالمنصوص عليه دونما اعتبار لدرجته من العقلانية أو اللاعقلانية. **فشروط المعقولية يستمدُّها العقل من النص لا من نفسه. فليس من معقول إلا معقول النص حتى وإن يكن من منظور العقل لامعقولاً**. ذلك أن إمرة العقل لا تعود إليه، بل إلى النص. وليس من وظيفة للعقل غير أن يعمل في خدمة النص وفهم النص. وأقصى نصاب له أن يكون مرآة مضيئة للنص. ولكن كما في كل مرآة فإن العقل يستمدُّ نوره لا من نفسه، بل من النص. ولذا ينبغي التحديد بأنه مرآة عاكسة لا تضيء النص إلا بقدر ما تردُّ إليه النور المنبعث منه إليها. وبصيغة تشبيهية أخرى، لنقل **إن العقل لا يملك إزاء النص من الحرية هامشاً أوسع من الهامش المتاح لإبرة البوصلة في التوجه دوماً نحو الشمال. والشمال بالنسبة إلى العقل هو النص**. وفي سياق علاقة تبعية العقل المطلقة هذه للنص، فإن آخر ما يمكن للعقل أن يدَّعيه لنفسه هو الاستقلال بالعقلانية، وكم بالأحرى بـ «العقلانية النقدية» كما يتقوَّل مصنِّف **تكوين العقل العربي** على الظاهرة الحزمية. ولسوف نرى أن أحد أحجار الزاوية التي تقوم عليها عمارة النصية الحزمية الإدانةُ الدامغة لكل مسعى إلى اتخاذ موقفٍ «رأييٍّ» من النص، فكم بالأحرى إذا ادَّعى مثل هذا الموقف أنه «نقدي»!

والآن لندع ابن حزم يحدِّد بنفسه ماهية العقل ووظيفته.

ففي الباب الافتتاحي نفسه الذي يعنونه «في إثبات حجج العقول» يعرِّف العقل تحديداً حصرياً بقوله: «إنما العقل الفهم عن الله لأوامره» (**الإحكام**، ج١، ص٣١). وفي باب لاحق يقول، ودوماً بالصيغة الحصرية: «إنما العقل مُفْهِم عن الله تعالى مراده،

(٩) تكوين العقل العربي، ص٣١٠.

ومميِّزٌ للأشياء التي قد رتَّبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط» (ج١، ص٦٧). وفي نصٍّ تالٍ، وفي معرض الرد على منتقديه الذين لاحظوا أن «أصحاب الظاهر يبطلون حجج العقول»، يوضح أن «حجج العقول» التي أوهم نفسه - ومعه قارئه - أنه ينطلق منها انطلاقه من نقطة الصفر ترتدُّ في التحليل الأول والأخير إلى «الفهم عن الله»[١٠]. هكذا يقول على لسان نفسه: «قال أبو محمد: «كذبوا، بل نحن [= أهل الظاهر] المثبتون لحجج العقول على الحقيقة وهم المبطلون لها حقاً، لأن العقل يشهد أنه لا يحرِّم دون الله تعالى، ولا يوجب دون الله تعالى شريعة، وأنه إنما يفهم ما خاطب الله تعالى به حامله، ويعرف الأشياء على ما خلقها الله تعالى عليه فقط. وهم يحرِّمون بعقولهم ويشرِّعون الشرائع بعقولهم، بغير نص من الله تعالى، ولا من رسوله (ص)، ولا إجماع من الأمة، فهذا هو إبطال حجج العقول على الحقيقة» (**الإحكام**، ج٧، ص٤٧٨).

والواقع أن مقولة «حجة العقول» و«حجج العقول»، التي تتكرر بقلم ابن حزم عشرات المرات، تكاد لا تعني سوى شيء واحد، وهو أن العقل محجوج للنص، وليس له بالتالي أن يقرر شيئاً، إباحةً أو حظراً، من ذاته، وهذا ليس فقط بعد ورود النص، بل حتى قبل وروده كما في الشواهد التالية:

- «ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر»[١١].
- «العقل لا يحرِّم شيئاً ولا يوجبه، والعقل عرَضٌ من الأعراض محمول في النفس، ومن المحال أن تحكم الأعراض وتوجِب وتشرِّع»[١٢].

(١٠) قد يجدر التنويه هنا بأن الأسبقية في الفكر الإسلامي إلى تعريف العقل بأنه «الفهم عن الله» تعود إلى الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) في كتابه «**في مائية العقل**».

(١١) **التقريب لحدّ المنطق**، في: **رسائل ابن حزم**، ج٤، ص٣٠٣.

(١٢) **البيان عن حقيقة الإيمان**، في: **رسائل ابن حزم**، ج٣، ص١٩٤. وهذا النزول بالعقل من مرتبة **الجوهر** إلى مرتبة **العرَض** كاف وحده للدلالة على مدى بُعد الظاهرية الحزمية عن أرسطو وسائر فلاسفة «العقل الكوني» الذين شادوا مذاهبهم على جوهرتهم للعقل إلى حد اعتبار الله نفسه جوهراً عقلياً محضاً. وقد جهر ابن حزم في **الفصل في الملل**=

- «ليس في العقل تحريم شيء مما جاء فيها [الشريعة] تحريمه ولا إيجاب شيء مما جاء فيها إيجابه»(١٣).

- «ليس [للأشياء] حكم في العقل أصلاً لا بحظر ولا إباحة، وإن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة، وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره... وهذا يبطل أن يكون للعقل محل في حظر أو إباحة، أو تحسين أو تقبيح... والشريعة لا تحسِّن ما حسَّنت العقول ولا تقبِّح ما قبَّحت... وأنكرنا أن يكون للعقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله أو تحسينه أو تقبيحه... وبَطُل بذلك قول من قال: إن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة... وإذ بطل هذا القول فقد بطل أن يكون الشيء في العقل قبل ورود الشرع له حكم في العقل بحظر أو إباحة» (**الإحكام**، ج١، ص٥٢-٥٧).

هكذا، ورغم تكرار كلام ابن حزم على «حجج العقول»، فإنه لا يبيح حجة العقل في تحليل أو تحريم ولا في تحسين أو تقبيح، ولا حتى في اجتهاد أو استحسان أو تعليل كما سنرى لاحقاً.

وكذلك، ورغم تكرار كلامه على «أوائل العقل»، فإنه لا يعترف للعقل بأية أولوية: فهو مكفوف اليد إلى حين ورود الشرع. ومتى ورد الشرع، فإنه لا يعود للعقل أي دور في اجتهاد أو استنباط أو قياس أو تعليل، بل ينحصر دوره كله في «معرفة الأشياء على ما هي عليه» (الأحكام، ج١، ص٨). ورغم تكرار ابن حزم لهذه العبارة الأخيرة في مواضع شتى من كتبه(١٤)، فإنه لا ينبغي أن يفهم منها أن العقل الذي يتحدث عنه هو العقل **المعرفي** بالمعنى الوضعي الحديث للكلمة. ذلك أن العقل المعرفي، كما تمخضت عنه قطيعة الحداثة، هو عقل **معماري** Architectonique. عقل لا يكتفي بتسجيل الوقائع على ما هي عليه، أي في حالتها الخام، بل ينظِّمها ويجرِّدها في علاقات ذهنية ومعادلات

= **والأهواء والنحل** بازدرائه للقائلين بجوهرية العقل من الفلاسفة القدامى بإطلاقه عليهم صفة «المخلِّطين الأوائل».

(١٣) ابن حزم، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، المطبعة الأدبية، القاهرة ١٣١٧هـ-١٨٩٩م، ج١، ص٩٨.

(١٤) كما في قوله في **الفِصَل**: «بالعقول عرفنا الأشياء على ما هي عليه».

رياضية، ويبنيها ويعيد بناءها من خلال إحداثيات افتراضية، هذا إن لم يتخيل انطلاقاً منها وقائع قابلة للتوظيف الفعلي حتى وإن لم يكن لها وجود مادي. ومعماريته هذه تنسحب من الوقائع عليه: **فهو يبني نفسه من خلال بنائها**. أما العقل الذي يحصر ابن حزم دوره بمعرفة الأشياء - أو «الأمور» حسب تعبير آخر له (**الإحكام**، ج٨، ص٥٨١) - على ما هي عليه، فهو عقل **انطباعي** تنحصر كل فاعليته بـ «الفهم» السالب، وتكاد كل نزعة تدخُّلية من جانبه تعَدُّ كفراً صريحاً، كما يصرح ابن حزم بذلك في أكثر من موضع في معرض حملته على أهل القياس والرأي والاستحسان. ولعلنا نكون أكثر وفاء للغائية المباطنة لكل المشروع الحزمي فيما لو عرَّفنا العقل كما يداوره بأنه «معرفة **النصوص** على ما هي عليه» ما دامت هذه النصوص صادرة عن الله وما دامت وظيفة العقل الأولى هي «الفهم عن الله».

ألا نكون بعد هذا كله أقرب إلى حقيقة الظاهرية الحزمية فيما لو جعلنا عنوان الباب الافتتاحي لكتاب **الإحكام** ليس «في إثبات حجج العقول»، بل «في إبطال حجج العقول»؟

فالعقل لا حجة له إلا أن يكون أولَّ. والحال أن **الأولوية المطلقة** عند ابن حزم هي للنص. وبصفتها هذه، فإنها تقتضي تأسيس العقل في **ثانوية مطلقة**. وصحيح أنه قد يتأتى لابن حزم أن يتحدث عن «أدلة عقلية»، ولكن ليضيف حالاً: «هي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلاً» (**الإحكام**، ج٥، ص٩٩). وصحيح أنه قد يتفق له أن يقول: «إن الحواس والعقل أصلٌ لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوَّة»، ولكن ليضيف حالاً أيضاً: «لولا النص لم يصح ما يدرك بالعقل والحواس»[١٥] (**الإحكام**، ج٢، ص٩٩).

(١٥) يقدم الجابري نموذجاً في ممارسة ما كان ابن رشد يسميه بالقول الإقناعي عندما يحيل قارئه، لإقناعه بانتماء ابن حزم إلى العقلانية النقدية وباعتماده العقل والحس كمصدر وحيد للمعرفة، إلى نص مشابه لابن حزم قائلاً بالحرف الواحد: «إنه ينطلق من العقل أولاً فيثبت بـ «الدليل العقلي» وجود الله ووحدانيته ونبوَّة محمد وصدق رسالته» (**تكوين العقل** =

لامعقولية النص

لا يكتفي ابن حزم بالإعلان عن أن العقل يستمد معقوليته لا من ذاته، بل من النص الذي لا يصح له إدراك بدونه. بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليعلن أن النص نفسه قد لا تكون له أي معقولية بمقاييس العقل، وأن هذه اللامعقولية تظل مع ذلك ملزمة للعقل لأنه لا خيار له سوى أن يجعل من لامعقول النص معقوله. والمحاكمة «العقلية» التي يجريها ابن حزم من هذا المنظور مذهلة للعقل حقاً، وهذه بعض نماذجها.

فانطلاقاً من قاعدة تقول: «لا علم لنا إلا ما علمنا الله» (**الإحكام**، ج٨، ص٤٦٥)، ومن أخرى تنص على أنه «لا حسن إلا ما أمر الله تعالى به، ولا قبيح إلا ما نهى الله تعالى عنه»[16] (ج٤، ص٤٧٧)، لا يتردد ابن حزم في الجزم **بأن نصاب النص من المعقولية، وبالتالي من الإلزام للعقل، لا يتغير لو أن الله أمرنا بما نهى عنه ونهانا عما أمرنا به**. وهذا ليس فقط في الأوامر والنواهي التي تبقى في التحليل الأخير ذات طابع عرضي كالأمر بالاغتسال إلى المرافق أو النهي عن لحم الخنزير، بل كذلك حتى في الأوامر والنواهي ذات الطابع الجوهري مثل الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك. فابن حزم لا يذهب فقط إلى أن الله كان يمكن ألا يأمر بالاغتسال إلى المرافق وألا ينهى عن

= **العربي**، ص٣٠٩). ولكن ما يغيِّبه عن وعي قارئه هو استدراك ابن حزم بأن الأدلة العقلية «كلها واقعة تحت النص»، وأنه «لولا النص لم يصح ما يدرك بالعقل والحواس». وعلى أي حال، فإن ما يغيِّبه الجابري عن وعي قارئه أيضاً أن ابن حزم لم يقم بأي عملية استدلالية يثبت من خلالها «بالدليل العقلي وجود الله ووحدانيته ونبوة محمد وصدق رسالته»، بل صادر على ذلك مصادرة بقول إقناعي، أو حتى خطابي محض، لا بقول برهاني هو في مثل هذه القضايا من المستحيل الذي لا مدخل «للعقل الكوني» إليه. وفي المرة اليتيمة التي حاول ابن حزم أن يأتي بـ «دليل» لإثبات «صحة النبوة» لم يجد من دليل آخر سوى المعجزة، أو بالأحرى أخبار المعجزات كما تداولتها كتب السيرة، فنسب إلى الرسول، بالاستقاء منها، ومن دون أي مساءلة نقدية، جملة من المعجزات، ومنها «حنين الجذع وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير حتى شبعوا، وهم مئون، من صاع شعير، وانبعاث الماء من بين أصابع رسول الله (ص) وإرواء ألف وأربعمائة من قدح صغير تضيق سعته عن شبر» (**المحلى بالآثار**، ج١، ص٣٦). والحال أن جميع هذه المعجزات هي مجرد أخبار لم ترد أي إشارة إليها في القرآن، ولم يشرع كتَّاب السيرة بتداولها وتضخيمها إلا من أواخر القرن الثاني للهجرة فصاعداً، علماً بأن كتَّاب السيرة ما كانوا يتمتعون بمصداقية يعتدُّ بها حتى عند أصحاب الحديث الذين كانوا يرمونهم بالكذب والدجل ولا يعتبرونهم أكثر من «قُصَّاص» (انظر كتابنا: **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨).

(١٦) في النص تصحيف: فقد ورد فيه «فعَل» فصححناها إلى «أمَر».

لحم الخنزير، بل يغلو أيضاً إلى حد القول بأن الله لو كان أَمَرَنا بالشرك ونهانا عن التوحيد لكان ينبغي أن نكون مشركين لا موحِّدين. هكذا ينبري ابن حزم في باب «الكلام في النسخ»، وفي معرض الجدال مع بعض أصحابه من أهل الظاهر أنفسهم ممن قال قائلهم إن «كل ما عُلم بالعقل فلا يجوز أن يُنسخ مثل التوحيد وشبهه»، فيقول: «هذا فاسد من القول لأنه مجمِل لما لا يجوز مع ما يجوز، ولكن يُسأل قائل هذا القول فيقال: ما أردت بقولك: لا يجوز نسخ التوحيد؟ فإن كنت تريد أنه بعد أن أعلمنا الله تعالى أنه لا يُنسخ هذا الدين أبداً ولا يجوز تبديله... فنعم، هذا قول صحيح... وإن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد، أو أنه تعالى قادر على نسخه والأمر بالتثنية أو التثليث، إلا أنه لو فعل ذلك لكان ظلماً وعبثاً، فاعلم أنك مخطئ ومفترٍ على الله، لأنك معجز له متحكم عليه، وموقع له تحت رتب عقلك وقوانينه... وهذا كلام يؤول إلى الكفر المجرد، مع عظيم ما فيه من الجهل والجنون. بل نقول: **إن الله عز وجل قادر على أن ينسخ التوحيد، وعلى أن يأمر بالتثنية والتثليث وعبادة الأوثان، وأنه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلاً وحقاً، ولكان التوحيد كفراً وظلماً وعبثاً**... وليس اعتقادنا التوحيد حقاً ولا حكمة بذاته، من دون أن يكون لله فيه أمر، ولكن إنما صار حقاً وعدلاً وحكمة لأن الله تعالى أمر به ورضيه وسمَّاه حقاً وعدلاً وحكمة فقط. فهذا دين الله عز وجل الذي نصَّ عليه بأنه يفعل ما يشاء وأنه ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وأنه لو أراد أن يتخذ ولداً لاصطفى مما يخلق ما يشاء، وهذا هو القول الذي دلَّت العقول على صحته وبطلان ما عداه[١٧] لأن العقل يشهد أن الله تعالى خلقه... وأنه تعالى خلق العقول على ما هي عليه... وأنه لو شاء أن يخلق العقول على غير ما هي عليه، وأن يرتِّب الأمور فيها على خلاف ما رتَّبها لفَعَله، ولما تعذَّر عليه ذلك،

(١٧) هنا لا يملك محقق النص نفسه فيتدخل في الهامش ليقول: «كلا، بل هذا إلغاء للعقل جملة، ورحم الله ابن حزم فقد غلا في التمسك بالظاهر حتى وصل إلى ما ترى».

ولكان حينئذ هو الحق والعدل والحكمة، وما عداه الظلم والجور والعبث» (**الإحكام**، ج٤، ص٤٧٥-٤٧٦. والتسويد منا).

هكذا يتجرد العقل والمعقول من كل قوامية ذاتية ويتأسسان في تبعية مطلقة للأمر والنهي الإلهيين. وهذان بدورهما لا يخضعان لأي آمر من معقولية يحدد العقل معاييرها. فصحيح أن المأمور به هو المعقول، والمنهي عنه هو اللامعقول، ولكن ما ذلك لأن المعقول معقول واللامعقول لامعقول **بمقاييس العقل**، بل لأنهما كذلك **بمقاييس النص**. والحال أن النص كان يمكن أن يأمر بما نهى عنه، وأن ينهى عما أمر به. وفي هذه الحال يكون اللامعقول المنهيُّ عنه قد صار هو المعقول المأمور به، كما يكون المعقول المأمور به قد أمسى هو اللامعقول المنهيَّ عنه.

وعلى عكس **مبدأ الهوية** الأرسطي، الذي يوحي الجابري لقارئه أن ابن حزم تقيَّد به، فإن مذهب الظاهرية لا يتردد في أن يضحِّي بمبدأ الهوية على مذبح **مبدأ الضدية**. فعكس العقل كان يمكن أن يكون هو العقل، وعكس المعقول كان يمكن أن يكون هو المعقول. ومبدأ الضدية هذا لا يسري على العقل والمعقول وحدهما، بل كذلك على النص والمنصوص عليه. فقد كان من الممكن أن يكون المأمور به بالنص هو الشرك لا التوحيد، وعبادة الأوثان لا عبادة الله. وفي هذه الحال كان الدين سيكون هو الشرك لا التوحيد، وعبادة الأوثان لا عبادة الله. وبما أن النص هنا هو في المقام الأول نص القرآن، **فهذا معناه أن عكس القرآن كان سيكون هو القرآن، وكان عكس القرآن الذي ليس بين أيدينا إلا بالفرض سيكون هو المعقول، بينما سيكون القرآن الذي بين أيدينا هو بالفعل اللامعقول**.

من هنا كان التمويه الكبير على القارئ حينما يقال له، بلسان مؤلف **تكوين العقل العربي**، إن ابن حزم كان نصيراً كبيراً للعقل وللمعقول. صحيح أن الجابري يستشهد في هذا الصدد بنص لابن حزم يقول فيه: «كل ما قاله الله تعالى فحقٌّ ليس

منه شيء منافياً للمعقول». ولكنه يسكت بالمقابل سكوتاً تاماً عن النص الذي وجدنا ابن حزم يقول فيه إن الإنسان لا يجوز له أن يوقع الله «تحت رتب وقوانين عقله»، وإن الله كان يمكن أن «يخلق العقول على غير ما هي عليه». وبالتالي إن يكن ما قاله الله ليس فيه شيء منافٍ لمعقول العقول، فما ذلك إلا لأنه خلق العقول على نحو لا يمكنها معه إلا أن تعتبر ما قاله الله هو عين المعقول. وقد كان يمكن لله لا أن يخلقها على خلاف ما خلقها فحسب، بل كان يمكن له أيضاً أن يقول خلاف ما قاله. وفي هذه الحال أيضاً، ما كان للعقول المرتَّبة على خلاف ما هي مرتَّبة عليه إلا أن تعتبر ما قد يقوله الله في القرآن الافتراضي هو عين المعقول، ولو كان معاكساً معاكسة الضد للضد لما قاله في القرآن الفعلي.

وليس من قبيل الصدفة أن يكون مؤلف **تكوين العقل العربي** قد عقد، في معرض التوهيم على القارئ بانتماء ابن حزم «الجذري» إلى المذهب العقلاني، صلةَ رحمٍ وثيقة بينه وبين أرسطو العصر الحديث: هيغل. وذلك عندما يقول إن «العقل [عند ابن حزم] لا يناقض القرآن، كما أن القرآن لا يناقض العقل... وبعبارة هيغلية: كل ما هو قرآني فهو معقول، وكل ما هو معقول فهو قرآني»[18]. ولكن بما أن مبدأ المعقولية، معقولية العقل ومعقولية النص القرآني معاً، لا يرجع إليهما، بل إلى الله ومشيئته حصراً – وبهذا المعنى يوظف ابن حزم الآية ٢٣ من سورة الأنبياء ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ – فإن المعادلة الحزمية المصاغة وفق النمط الهيغلي لا تستقيم ما لم يُستلحق بها هذا الاستدراك: علماً بأن «عكس المعقول كان يمكن أن يكون هو المعقول، وعكس القرآن كان يمكن أن يكون هو القرآن لو شاء الله»! وعلى ضوء هذا الاستلحاق، ما كان لابن حزم أن يُنسب إلى المذهب العقلي، أهيغلياً كان أم غير هيغلي، وإنما إلى مذهب إيمانيٍّ يعتقد بعرضية العقل، لا بجوهريته، بوصفه مخلوقاً للفهم عن الله أوامرَه ونواهيه

(١٨) **تكوين العقل العربي**، ص٣٠٤. وسوف نرى لاحقاً أن «القرآني» عند ابن حزم ليس القرآن وحده، بل كل ما هو موحى به من الله، أي القرآن والسنَّة وحتى «نقل الثقات» طبقاً لتخريجه.

التي بها وحدها يتحدد نصاب المعقولية من اللامعقولية. وهذا ليس بالرجوع إلى العقل بل إلى خالقه الذي لو شاء لقَلَب الأدوار وأحلَّ النقيض محل النقيض ونقل المعقولية إلى قطب اللامعقولية، والعكس بالعكس، من دون أن يكون للعقل من دور آخر سوى المصادقة على هذا الانقلاب والتسليم بمعقولية ما كان غير معقول ولامعقولية ما كان معقولاً.

وكل ما قلناه هنا عن **العقل الاعتقادي** ينطبق - وهذا أشد إيغالاً في نفي المعقولية - على **العقل الأخلاقي**.

ذلك أنه وُجد على الدوام في تاريخ الفكر الديني واللاهوتي من يفصل بين العقل والإيمان ويرى أنه لا الأول ملزم للثاني ولا الثاني مقيَّد بالأول: فليس بين الاثنين قنطرة، بل هوة. بل وُجد في تاريخ المسيحية من يقول: إنني أؤمن لأن ذلك غير معقول Credo Quia Absurdum [١٩]. وبالمقابل، ورغم الارتباط الصميمي بين الدين والأخلاق، فقد وُجد على الدوام أيضاً من يذهب إلى أن الأخلاق ليست كلها دينية، بل منها أيضاً ما هو اجتماعي من صنع الإنسان في مساره الطويل من الهمجية إلى الحضارة. فحتى قبل أن يأتي موسى بالوصايا العشر، كانت شعوب «وثنية» عديدة قد حظرت في قوانينها وأعرافها القتل والسرقة والزنى، الخ. والحال أن ابن حزم، باستتباعه الأخلاق كما العقل للنص، قد أسقط من اعتباره كل التطور الأخلاقي «الوضعي» الذي حققته البشرية في مسارها التاريخي، وربط الأخلاق حصراً بأوامر الله إيجاباً وبنواهيه سلباً. ولكنه لم يكتفِ بأن يعلن - كما رأينا - «أنه لا حَسن إلا ما أمر الله تعالى به، ولا قبيح إلا ما نهى الله تعالى عنه»، وأن «هذا الذي لا يجوز غيره» (**الإحكام**، ج٤، ص٣٧٧)، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير: فكما نفى عن العقل معقوليته المباطنة، كذلك نفاها عن الأخلاق. وبنفيه المعقولية عنها، كان أكثر مصادمة للحسِّ السليم منه في نفيه إياها

(١٩) قولة منسوبة إلى اللاهوتي ترتوليانس (نحو ١٥٥-٢٣٠م)، ومن بعده إلى القديس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠م).

عن العقل. فمسألة معقولية العقل - أتعود إليه أم إلى سلطة تعلو عليه؟ - تبقى في التحليل الأخير مسألة فلسفية أو لاهوتية تستفزُّ الذهن ولكنها لا تجرح الحسَّ السليم. أما إنكار المعقولية المباطنة للأخلاق فهو بمثابة تنكُّر لكل المسار التحضُّري للبشرية عبر التاريخ. وليس أدل على أن الأخلاق لا ترتبط دوماً بنص مقدس من أنه قد توجد، من منظور أمة النص المقدس، أمم كافرة، ولكنها ليست بالضرورة همجية. وذلك هو مثال الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية من بعدها قبل تنصُّرها[٢٠]. والحال أن ربط ابن حزم الأخلاق البشرية بأوامر النص ونواهيه، وبها وحدها، قاده إلى شذوذ في التفكير وفي المحاكمة العقلية أكثر استفزازاً للحس السليم من استفزازه له عندما قال إن الله لو كان أمرنا بالشرك وعبادة الأوثان لكان ذلك «حكمة وعدلاً وحقاً».

وحتى لا نتيه، ومعنا القارئ، أكثر من ذلك في سماء المجرد، فلنتوقف عند هذه النصوص الأربعة التي لا نجد أقل ما نَصِفها به سوى أنها **مذهلة**:

ففي نص أول، وبعد إعادة التوكيد على «أننا لا نعلم إلا ما علَّمنا الله»، يضيف ابن حزم قوله: «ولسنا معترضين على ربنا تعالى ولا على نبيِّنا (ص)... ولا ننكر شرعهما الشرائعَ علينا... **ولو أمرانا بقتل آبائنا وأمهاتنا وأبنائنا لسارعنا إلى ذلك مبادرين**» (**الإحكام**، ج٣، ص٢٧٢. والتسويد منا).

وفي الفصل الذي يعقده ابن حزم من **الإحكام في أصول الأحكام** لنفي تعارض النصوص - وهو النفي الذي ستكون لنا إليه عودة - لا يتردد في أن يجري على مفهومي اليسر والعسر القرآنيين - بالإحالة إلى الآية ١٨٥ من سورة البقرة: ﴿يُرِيدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ - مبدأ النسبية الذي يُجريه على الأخلاق برمَّتها، نافياً عنهما بدورهما القوامية الذاتية ومستتبعاً إياهما للنص: «إن كل أمر من الله تعالى لنا فهو

(٢٠) ولا ننسَ هنا الأمم التي لها نص مقدس، ولكن غير معترف به من قبل الأمم المحتكرة للتوحيد، مثل الهنود وغيرهم من الأمم الآسيوية.

يسر، وهو رفع للحرج، ولا رفع حرج أعمّ من شيء أدى إلى الجنة ونجّى من جهنم، ولو أنه **قتل الأنفس والأبناء والآباء**» (ج٢، ص١٧٦، والتسويد منا).

وفي نص ثالث نراه يذهب إلى أبعد من «تيسير» قتل الأبناء والآباء وإيجابه فيما لو ورد فيه نص، فيوجب أيضاً التمثيل بهم تقطيعاً وصلباً وسبي نسائهم وذراريهم ومصادرة أموالهم واسترقاقهم بالرجوع إلى حكم النص في الكفّار. والعجيب أن هذا الإغراق منه في ركوب مركب الشذوذ ومصادمة الحس السليم والعقل الأخلاقي في نصابه الأكثر بدائية يأتي في سياق تأويله لآية «وديعة» لا تطالب المؤمنين بأكثر من القيام بالقسط من دون محاباة لأحد، وهي الآية ١٣٥ من سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾. ففي معرض «الكلام في النسخ» والرد على بعض أصحابه من أهل الظاهر ممن قالوا «قولاً فاسداً - حسب توصيفه - بعدم جواز النسخ في «كل ما عُلم بالعقل» - ومن قبيله شكر المنعِم - يُنكر ابن حزم عليهم مرجوعيتهم هذه إلى العقل بدلاً من حكم الله، ويضرب كمثال على جواز نسخ شكر المنعم إيجاب الله على المؤمنين قتل آبائهم، وهم المنعِمون عليهم، إذا بقوا على كفرهم، قائلاً في ذلك: «أوجب الله تعالى القيام عليهم بمرِّ الحق، وإن أدى إلى صلبهم وقتلهم، وقطع أيديهم وأرجلهم وأعضائهم، وضربهم بالسياط، وشدخهم بالحجارة، وهتك أستارهم، وسبي نسائهم وذراريهم، وبيع أملاكهم، وبيعهم مماليك وأخذ أموالهم، وإن كانوا آباءنا المحسنين إلينا، إذا كفروا، فأين شكر المنعم وبرُّ الأب على الإطلاق؟» (**الإحكام**، ج٣، ص٤٧٨).

ولا يكتفي ابن حزم باعتبار قتل الآباء «الكفّار» وصلبهم وتقطيعهم وسبي نسائهم وذراريهم فرضاً إلزامياً من فروض **العقل الأخلاقي** المنصوص عليه قرآنياً حسب تأويله، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيعتبر أن النص، والنص وحده، هو ما يميِّز المعقول الأخلاقي من اللامعقول الأخلاقي. فليس الفعل بحد ذاته هو ما يحدد

نصابه من الأخلاق، بل حكم النص. وتماماً كما أن اللامعقول كان يمكن أن يكون هو المعقول الملزم للعقل في حال ورود حكم النص بعكس ما ورد به، كما في حال أمر النص بالشرك لا بالتوحيد، كذلك يذهب ابن حزم إلى أن المعقولية في الأخلاق لا تعود إلى الأخلاق في ذاتها - فهي مثلها مثل العقل عديمة القوامية الذاتية - بل إلى النص: فلو جاء النص بعكس ما جاء به لصار الأخلاقي هو اللاأخلاقي، واللاأخلاقي هو الأخلاقي. ذلك أن الخير ليس ما هو خير بذاته، ولا الشر ما هو شر بذاته. بل الخير ما أمر الله به، والشر ما نهى عنه. ولو أمر بما نهى عنه ونهى عمَّا أمر به، لكان ما نرى أنه هو الخير بمقاييس عقلنا الأخلاقي هو الشر، ولكان ما نرى أنه الشر هو الخير. فالله أحلَّ مثلاً - وذلك هو النص الرابع - «ذبح صغار الحيوان لمنافعنا». ولكن لو أن الله أمر ونهى بالعكس، «فأحلَّ هذا [= أي ذبح صغارنا] وحرَّم ذلك [= أي ذبح صغار الحيوان]، لكان عدلاً وحكمة» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٨٦).

عند هذا النص المرعب نتوقف: فلم يسبق قط في تاريخ الفكر البشري - ولنقرَّ لابن حزم بهذه الأسبقية - أن رُهِن نصاب المعقولية واللامعقولية في الأخلاق - أو الحلال والحرام بالتعبير الديني - **بجزافية النص** كما فعل ابن حزم. أفنغالي إذا قلنا إن الرائد المزعوم لـ «العقلانية النقدية»، بطبعتها «المغربية» المزعومة أيضاً، هو محض متعبِّد عصابي في معبد **وثنية النص**؟

شلُّ فعَّالية العقل

ليس لنا أن نماري في أن ابن حزم يتمتع بموهبة جدلية يعزُّ مثيلها حتى لدى أهل الكلام الذين ذاعت شهرتهم في مداورة فن الجدل. ولئن يكن ابن حزم وظَّف هذه الموهبة في ما تقدَّم من النصوص التي استشهدنا بها لإبطال حجج العقول، فسوف نرى أن مسعاه سينصَبُّ، في النصوص التي ستلي، على شلِّ فاعلية العقل وسدِّ كل

الثغرات التي يمكن أن ينفذ منها للتدخل على النص، سواء ما كان منه قرآناً أو مستلحقاً بالقرآن.

وإنما على هذا الصعيد حصراً يتجلى المقصد الانقلابي لمشروعه المستأنِف للمذهب الشافعي والمضادِّ له في آن معاً.

فلئن يكن ابن حزم متابعاً للشافعي في تكريسه السُنَّة قرآناً بعد القرآن كما سنرى لاحقاً، فإنه يضادُّه مضادة عنيفة في موقفه من القياس رغم أنه، بين آليات العقل، أكثرها تمسكاً بمبدأ النص وأكثرها مرجوعية إلى منطق النص. و«إبطال القياس في أحكام الدين» هو أصلاً العنوان الذي اختاره ابن حزم للباب الثامن والثلاثين الذي هو أطول أبواب **الإحكام في أصول الأحكام**. و«**إبطال القياس** مع الرأي والاستحسان والتقليد والتعليل» هو أيضاً عنوان الملخَّص الذي وضعه ابن حزم نفسه للباب الثامن والثلاثين من كتاب **الإحكام**[٢١]. وأخيراً، إن «إبطال القياس» هو عنوان المسألة المئة من **المحلى بالآثار**، وهي أهم المسائل النظرية في هذه الموسوعة الفقهية.

يحدد ابن حزم هوية القائلين بالقياس ومفهومهم له فيقول: «ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول **بالقياس في الدين**، وذكروا أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى ولا في سنَّة رسول الله (ص) ولا أجمع الناس عليها، قالوا: فننظر إلى ما يشبهها مما ذُكر في القرآن أو في سنَّة رسول الله (ص)، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص والإجماع. فالقياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم بما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم. هذا قول جميع حذَّاق أصحاب القياس، وهم جميعاً أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفيين والمالكيين» (**الإحكام**، ج٧، ص٣٦٨).

(٢١) حقق هذا الملخص سعيد الأفغاني ونشره تحت عنوان **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، منشورات جامعة دمشق، دمشق ١٩٦٠.

ورغم الدقة الموضوعية لهذا التعريف المنقول عن الخصوم - فلنا أن نلاحظ أنه لا يخلو من مقصد هجائي: فأنصار القياس ما قالوا بـ «القياس في الدين»، بل بالقياس في الفتيا في ما لم يأتِ فيه نص من النوازل على ما أتى فيه نص انطلاقاً من القاعدة الفقهية الكبيرة: النصوص متناهية والنوازل لامتناهية. وهذا المقصد الهجائي ينقلب إلى عكسه، أي مديح الذات، عندما ينتقل ابن حزم إلى تحديد الموقف المضاد لأصحابه الظاهريين في موضوع القياس فيقول: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول **بالقياس في الدين** جملة وقالوا: لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي (ص)، أو بما صحَّ عنه (ص) من فعل وإقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة... أو بدليل من النص أو الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً» (**الإحكام**، ج٧، ص٣٧٠).

من منطلق هذا التحديد النظري، الموجب والسالب، لمفهوم القياس عند أنصاره وخصومه، يورد ابن حزم طائفة من النصوص القرآنية والحديثية التي اعتدَّ بها أصحاب القول بالقياس ليثبتوا صحة قولهم، دامغاً محاكماتهم الاستدلالية بأنها من باب الشغب ليس إلا، ومتهماً إياهم بـ «الشناعة» و«الإثم» وحتى بـ «الكفر الصريح» لتقوُّلهم على الله بما لم يقله.

ولن نتوقف هنا عند «سلاطة لسان» ابن حزم التي قال فيها ابن العريف: «لسان ابن حزم وسيف الحَجَّاج شقيقان»، والتي اعتدَّها بعض مَن درَسه من المحدثين ظاهرة «مرضية» أو «عصابية»[22]. ولكن سنتوقف ملياً بالمقابل عند بعض ردوده التي اضطرته فيها نزعته الحرفية في فهم النصوص وأخذها على ظاهر لفظها إلى مصادمة أبسط قواعد الحسِّ السليم في العملية الذهنية الأكثر تمييزاً للثقافات المكتوبة التي هي عملية القراءة والتأويل، وإلى الغلو في النزعة النصية الظاهرية إلى حد تقديم ملفوظ النص على

(٢٢) انظر على سبيل المثال: سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس**، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٦.

مفهومه، ولو على حساب إخلال صارخ بمبدأ المعقولية، وهذا على نحو غير مسبوق إليه، ليس فقط في تاريخ الثقافة العربية، بل ربما أيضاً في تاريخ جميع الثقافات البشرية المتمركزة حول **نص مقدس**، أو معدود كذلك.

فانطلاقاً من قاعدة استنَّها ابن حزم لنفسه، ومؤداها أن «الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضى لفظه فقط، وأن لكل قضية حُكْمَ اسمِها فقط، وما عداه فغير محكوم له لا بوفاقها ولا بخلافها» (**الإحكام**، ج٧، ص٣٥٩)، رفض رفضاً قاطعاً ما يسميه أصحاب القياس بـ «دليل الخطاب»، مؤكداً أن «كل خطاب وكل قضية، فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكماً في غيرها» (ج٧، ص٣٢٣). ومن أشهر ما رفضه من أدلة خطاب القياسيين تأويلهم للآية ٢٣ من سورة الإسراء: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾. فقد توقف عند لفظ الخطاب، وأبى أن يستخلص، صنيع ما فعلوا، مدلوله الضمني إذ قالوا إن المنع من قول «أفٍّ» للوالدين يعني بداهة ودلالة أن «ضربهما أو قتلهما ممنوع، لأنهما أَوْلى من قول: أفٍّ». فقد رمى استدلالهم هذا بأنه «شغب» و«تمويه» واستجازة «للكذب على الله»، مؤكداً بقطعية باترة أن «نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه: «أفٍّ» ليس نهياً عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا الأفِّ... فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعال الحكم بما يشهدون أنه كذب؟ ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول: إن نهي الله عز وجل من قول «أفٍّ» للوالدين يُفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف. فالذي لا شك فيه عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف وأي شيء من ذلك لا يسمَّى «أفٍّ»، فبلا شك يعلم كل ذي مسكة عقل أن النهي عن قول «أفٍّ» ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وإنما هو نهي عن قول «أفٍّ» فقط» (ج٧، ص٣٧٣).

ولو استعرنا لغة ابن حزم نفسه لقلنا: لا يصعب على «كل ذي مسكة عقل» أن يدرك أين موضع «التمويه» في هذه النزعة الإسمية المطلقة. فالنهي عن قول «أفٍّ»

ليس تسمية حتى لا يفهم منه سوى ما يقضي لفظه، و«كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية» يدرك أن النهي يندرج في باب الجملة الإنشائية، لا الجملة الخبرية، وأن ما يكون مداره على الحكم في الخبر يحتمل الأكثر والأقل في الإنشاء. فليس لغير عقل طفليٍّ عاجز عن الاستدلال والمحاكمة أن يتوقف عند اللفظ وحده دون المدلول فيما لو قيل لصاحبه «لا تسرق فلساً»، فيفهم من ذلك أنه منهي عن سرقة فلس واحد ولكن مباح له أن يسرق ديناراً أو ألف دينار. **فالنهي عن المفاسد بالأقل يتضمن بداهة النهي عن الأكثر، كما أن الأمر بالمصالح بالأكثر يتضمن بداهة الأمر بالأقل.**

وهذا العجز عن التمييز، بحكم الغلو في النزعة الإسمية، بين الكم الخبري والكم الإنشائي، هو ما يطالعنا أيضاً في موقف ابن حزم من أهل القياس عندما استخلصوا من الآيتين ٧ و٨ من سورة الزلزلة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ أن ما فوق مثقال الذرة يُرى وما دونه يُرى أيضاً. ولئن لم يتوقف ابن حزم في هاتين الآيتين المصاغتين بصيغة شرطية - والشرط ضرب من الإنشاء - عند مثقال الذرة لا يتعداه إلى ما فوقه ولا إلى ما دونه كما كانت تقضي نزعته الإسمية، فما ذلك بدليل خطاب الآيتين بذاته، بل بدليل مفارق لهما ومن خارجهما. فلو كان المرجع إلى الآيتين بذاتهما وبلفظهما، لما علم المرء عموم حكم الرؤية إلى «ما دون الذرة وما فوقها». وإنما العلم بذلك جاء من دليل آخر منصوص عليه أيضاً، وليس مستخلصاً بالاستدلال العقلي على طريقة أهل القياس، وهو ذاك المتمثل بالآيات ٤٩ من سورة الكهف و١٩٥ و٢٥ من سورة آل عمران على التوالي. هكذا يقول ابن حزم بالحرف الواحد: «أما قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرَّاً يَرَهُ﴾ فإنما علمنا عموم ذلك كله فيما دون الذرة وما فوقها من قوله تعالى: ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلا كَبِيرَةً إلا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾، وبقوله تعالى: ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾، وبقوله تعالى: ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾، فهذه الآيات بيَّنت أن ما فوق الذرة وما دونها محسوب» (ج٧، ص٣٧٥).

وهكذا، إذ يرفض ابن حزم الدليل المباطن للخطاب كما يقول به أنصار القياس، فإنه يتحرى لنص الخطاب عن دليل مخارج له من نص آخر. وهذا ما يفعله أيضاً في تخريجه لمنطوق اللفظ في الآية ٢٣ من سورة الإسراء. ولكن المفارقة هنا أخفُّ وقعاً لأن ابن حزم يستقي الدليل على أن المنع من قول أفٍّ للوالدين لا يعني عدم جواز ضربهما وقتلهما، من شرط آخر في الآية ومن الآية التالية لها: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾. وعلى هذا النحو، وبعد أن يورد نص الآيتين بتمامهما، يضيف قوله مستنتجاً: «اقتضت هذه **الألفاظ** من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع عن انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل برٍّ وكل خير وكل رفق. فبهذه **الألفاظ** وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب برُّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول: أفٍّ» (ج٧، ص٣٧٢، والتسويد منا).

ورغم استدراك ابن حزم هنا وتلاقيه في نهاية الأمر مع أهل القياس في استنطاق منطوق الآيتين، فلنا أن نبدي ملاحظتين:

١- فابن حزم يستتبع هنا أيضاً الأخلاق للنص بحيث أنه لو لم يأتِ النص بالبرِّ بالوالدين لما كان البرُّ بهما واجباً مفروضاً على المرء بمقياس الأخلاق الدينية، حتى وإن يكن هو البداهة بعينها من منظور الأخلاق الوضعية. وهذا دليل إضافي على أن الظاهرية الحزمية لا تعترف بأي سؤدد ذاتي **للعقل الأخلاقي بما هو كذلك**.

٢- لو تقيَّدنا بمنطق ابن حزم في تقيده بـ «الألفاظ» لحكمنا بالتهافت على كل استدلاله. فطبقاً للنص الحرفي للآيتين، فإن وجوب الإحسان للوالدين والبرِّ لهما والامتناع عن نهرهما وخفض جناح الذل والرحمة لهما، كل ذلك مرهون رهناً شرطياً ببلوغ الكبر أحدهما أو كلاهما. ولو كان ابن حزم وفياً لمنهجه في وجوب الانقياد لظاهر

اللفظ وعدم جواز الخروج منه إلى ما عداه، لكان يتعين عليه أن يخلص إلى الاستنتاج بأنه إذا لم يبلغ الوالدان، أحدهما أو كلاهما، سن الكبر والتخريف، فليس برُّهما بواجب ولبقي ضربهما وقتلهما مباحَين.

ورغم إعلان ابن حزم المكرر بأنه لا يتقيد إلا بظاهر اللفظ وبما قضى به من دون تعدِّيه إلى معنى لا ينبثق عنه انبثاقاً مباشراً، فإنه قد يتفق له، في حربه الشعواء على القياس وأهله، أن يحرِّف بنفسه معنى اللفظ وأن يتلاعب حتى بقواعد العربية كي يصحِّح القضية التي يجادل عنها، وهي نبذ القياس[٢٣]. هكذا يدخل في حجاج مطوَّل مع من اتهمه من خصومه بأنه يمارس هو نفس القياس إذ قاس شحم الخنزير على لحمه، وأُنثاه على ذكره، فحرَّمهما، مع أن النص لم يأتِ إلا بتحريم لحم الخنزير حصراً بمؤدى الآية ١٧٣ من سورة البقرة ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ﴾[٢٤].

فلنستمع إلى ردِّ ابن حزم:

«احتجُّوا فقالوا: حرَّم الله تعالى لحم الخنزير فحرَّمتم شحمه وأُنثاه وهذا قياس. قال أبو محمد: وهذا ظن فاسد منهم، ومعاذ الله أن نحرِّم شحم الخنزير وأُنثاه بقياس، بل بالإجماع الصحيح وبالنص في القرآن... فإنما حُرِّم شحم الخنزير وغضروفه ودماغه ومخه وعصبه وعروقه وجلده وشعره وعظمه وعضله وسنَّه وظلفه وفكَّه والأنثى منه ولبنها بقول الله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾، فالضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور... وأقرب مذكور إلى الضمير الذي في «فإنه» هو الخنزير، لا اللحم،

(٢٣) الواقع أن ابن حزم قد يتفق له ألا يقيِّد نفسه بظاهر اللفظ، ولا حتى بقواعد العربية، كما في فهمه الآية ٣٨ من سورة النساء: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾. فهو يأخذ بقول سائر الفقهاء من وجوب قطع يد السارق (أو السارقة) مع أن النص، إذا أخذ على ظاهر لفظه وبمقتضى قواعد العربية، يقضي بوجوب قطع يديه (أو يديها) الاثنتين، لأنه قال: «فاقطعوا أيديهما» بالجمع، ولم يقل «فاقطعوا يديهما» بالتثنية.

(٢٤) وهي الآية التي تكررها بالحرف الواحد الآية ١١٥ من سورة النحل والآية ٣ من سورة المائدة.

فالخنزير كله بالنص رجس، والرجس كله خبيث محرَّم بقول الله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، فرجع الضمير في قوله تعالى «فاجتنبوه» إلى الرجس... فلما لم يجز أن يكون الضمير راجعاً في قوله تعالى «فاجتنبوه» إلى الشيطان لأننا غير قادرين على اجتنابه، صحَّ ضرورة أنه راجع إلى الرجس فكان الرجس كله محرَّماً... والخنزير رجس بنص القرآن، والخنزير كله حرام، والخنزير في لغة العرب - التي بها خوطبنا - اسم للجنس يقع تحته الذكر والأنثى والصغير والكبير، فبطل ما ظنوا أن تحريم الشحم إنما هو من جهة القياس» (ج٧، ص٤٠٣-٤٠٤).

وبإخضاع هذا النص لتحليل لغوي وبياني لا يصعب وضع اليد على ما فيه من تمحُّك وتلاعب في ثلاث نقاط:

أ- **على مستوى قواعد العربية.** فصحيح أن «الضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور»، ولكن أقرب مذكور في حال الإضافة ليس المضاف إليه، بل المضاف[٢٥]. فلو قال قائل: «درْسُ المعلم مهمٌّ فاحضروه»، فإن الضمير في «احضروه» يكون عائداً إلى الدرس لا إلى المعلم. والأمر بالمثل لو قال قائل وهو يستعيد النص القرآني: «لحم الخنزير رجس فاجتنبوه». فالهاء في «اجتنبوه» تكون عائدة لغةً إلى المضاف، أي اللحم، لا إلى المضاف إليه، أي الخنزير. كذلك فإن عودة الضمير إلى أقرب مذكور لا تصح بإطلاق. فإذا كان في النص مبتدأ وخبر فإن مرجوعية الضمير تكون إلى واحد منهما لو فصل بينه وبينهما شبه جملة كما في مثال «من عمل الشيطان» في الآية ٩٠ من سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. فلو صحت بإطلاق القاعدة اللغوية كما يحتج بها ابن حزم، أي رجعة الضمير إلى أقرب مذكور، لكان ينبغي أن يعود الضمير في «اجتنبوه»، لا إلى الرجس، بل إلى الشيطان. والحال

(٢٥) وهذا بشرط التطابق بين الضمير والعائد إليه إفراداً أو تثنية، أو جمعاً أو تذكيراً أو تأنيثاً، وإلا عاد الضمير، لا إلى أقرب مذكور، بل إلى ما يطابقه ولو بَعُدَ عنه.

أن ابن حزم يقرُّ بنفسه أنه لم «يجزْ أن يكون الضمير في قوله تعالى: «فاجتنبوه» راجعاً إلى الشيطان». ولكنه بدلاً من أن يعلل عدم الجواز هذا بقاعدة اللغة كما كان يفترض به لو كان يصدر عن تماسك منطق، فإنه يعلله بقاعدة لاهوتية مزعومة: عدم قدرة البشر على اجتناب الشيطان!

ب- **على المستوى السيمنطيقي**. فصحيح أن الخنزير بالعربية اسم جنس «يقع تحته الذكر والأنثى والصغير والكبير»، ولكنه لا يكون اسم جنس إلا قائماً بذاته وفي عمومه من دون تخصيص. ولو كان المقصود اسم الجنس، لكان ينبغي أن يأتي نص تحريمه بعمومه على هذا النحو: «إنما حرم عليكم الميتة والدم والخنزير». وأما أن النص خصص التحريم بـ «لحم الخنزير»، وليس الخنزير بعمومه، فليس لمتمسك بـ «ظاهر اللفظ» أن يسقط كلمة «لحم» من اعتباره وينقل التحريم من «لحم الخنزير» بتخصيصه إلى «الخنزير» بعمومه.

ج- **على مستوى النص القرآني**. ذلك أن ابن حزم لو لم يُحْدِث اقتطاعاً متعمَّداً في النص القرآني، لكان وضح لكل ذي نظر مصادمة استدلاله لسيمنطيقا النص. وبالفعل، لئن يكن ابن حزم احتج تدعيماً لاستدلاله بالآية ١٤٥ من سورة الأنعام، فقد سكت سكوتاً تاماً عن الآية التالية من السورة نفسها والتي لو استحضرها إلى ذهن قارئه لكان تنبَّه هذا حالاً إلى ما في محاكمة مصنِّف **الإحكام** من تمحُّك وعدم إحكام.

تقول الآيتان: ﴿قُلْ لا أَجِدُ في مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾. فواضح من نص الآيتين أن موضع التحريم ليس اسم الجنس، أي الخنزير بإطلاقه في الآية الأولى والبقر والغنم بإطلاقهما في الآية الثانية، بل حصراً لحم

الأول، وشحم الثانيين. بل أكثر من ذلك: فخلافاً لما يذهب إليه ابن حزم في تأويله من أن المقصود بـ «لحم الخنزير» الخنزير كله بـ «غضروفه ودماغه ومخه وعصبه... وعظمه وظلفه» الخ، فإن منصوص الآية الثانية، التي غيَّبها ابن حزم عن وعي قارئه، يفصح بما لا يدع مجالاً للشك عن أن شحم البقر والغنم لا يعني سوى شحم البقر والغنم، لا كل البقر والغنم، لأن الشحم المحرم منهما ليس حتى شحمهما كله، إذ إن ثلاثة أقسام بعينها من هذا الشحم مستثناة من التحريم، وهي شحم الظهر والأحشاء والعظام.

أخيراً، قد يكون هناك سبب آخر لسكوت ابن حزم عن ثانية الآيتين المترابطتين لفظاً ومعنى، وهو كونها عللت تحريم شحم البقر والغنم على الذين يعتنقون اليهودية بأنه جزاء لهم على «بغيهم». والحال أن ابن حزم يرفض كما سنرى لاحقاً إخضاع أحكام التحليل والتحريم القرآنية لأي تعليل، زاعماً أن الله، الذي لا يُسأل عما يفعل، يحلِّل ويحرِّم «لا لعلة».

والواقع أن ابن حزم، الذي يرمي خصومه القياسيين بـ «التمويه والغش وقلع الأسماء من مواضعها» (ج٧، ص٣٨٨)، لا يتردد هو نفسه، متى دعته حاجة السجال، في ممارسة هذا القلع للأسماء من مواضعها، مع أن **الإسمية** هي العنوان المرادف لمذهبه الظاهري. مثال ذلك يطالعنا في تأويله لملفوظ الآية ٤ من سورة النور: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾.

فقد اتهمه خصومه من أهل القياس، كما يمكن أن نستدل من فحوى السجال، بأنه يمارس هو نفسه القياس بإجرائه حكم هذه الآية ليس فقط على من يرمون المحصنات من النساء، بل كذلك على من يرمون المحصنين من الرجال، وذلك على سبيل قياس الذكور بالإناث في هذا الموضع. ولا ينفي ابن حزم في رده بأن حكم الجلد المنصوص عليه في الآية يطال قاذف الذكور كما قاذف الإناث، ولكن ما ذلك على سبيل القياس، بل تقيُّداً بلفظ النص نفسه. ذلك أن المقصود بـ «المحصن» في النص «الفروج»، وليس

النساء. والفرج لفظ عام يشمل فروج الرجال وفروج النساء على السواء. ومن ثم، انطبق على القاذف حكم الجلد، بغضِّ النظر عن جنس المقذوف عليه، بحكم عموم لفظ الفروج وشموله فروج الذكور والإناث من دون تخصيص.

ولا شك أن الفروج تقال في العربية لفروج النساء والرجال على حد سواء، ولا شك أن القرآن نفسه أكد ازدواجية النسبة هذه بقوله على سبيل المثال: «والحافظون فروجهم والحافظات» (الأحزاب: ٣٥)، أو بقوله «والذين هم لفروجهم حافظون» (المؤمنون: ٦). ولكن السؤال، كل السؤال: هل «المحصنات» في النص هي «الفروج» كما يذهب إلى ذلك ابن حزم في تخريجه اللغوي الذي يأباه قاموس العربية كما معجم القرآن؟

فالعلاقة بين الفروج والمحصنات في العربية أولاً ليست علاقة **ترادف**، بل هي - إذا انعقدت - محض علاقة **توصيف**. ومن ذلك قول القرآن: «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها» (التحريم: ١٢). فليست كل الفروج محصنات، ولا كل المحصنات فروجاً.

ثم إن الإحصان في العربية ليس وقفاً على الفروج، بل تطلق أيضاً صفة «المحصنة» على كل ذات بعل من النساء كما في قول القرآن: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ [= الإماء] فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥)[٢٦].

وبالرجوع إلى المعجم القرآني، فإن استقراءه - وهو هنا الاستقراء التام وليس الاستقراء الناقص الذي لا يعترف ابن حزم بإلزاميته السيمنطيقية - لا يدع مجالاً للشك في أن لفظة «المحصنات» التي وردت في خمس آيات ثماني مرات لا تترادف مرة واحدة مع الفروج:

(٢٦) لن نتوقف هنا عند التأويل الذي يذهب إليه بعض أهل الفقه، ومنهم الشافعي، من أن الإحصان قد يكون بالإسلام وبالحرية، وليس فقط بالزواج. ولكن في هذه الحال فإن «المحصنات» في الآية موضوع النقاش لا يكنَّ هنَّ الفروج، بل المسلمات من النساء أو الحرائر غير الإماء.

- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٢٤).
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٢٥).
- ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ﴾ (النساء: ٢٥).
- ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥).
- ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (المائدة: ٥).
- ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة: ٥).
- ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (النور: ٤).
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور: ٢٣).

ولنرَ مدى العبث واللامعنى المثير للهزء الذي ستتلبسه بعض هذه الآيات فيما لو أبدلنا «المحصنات» بـ «الفروج». فعلى هذا الأساس، تكون الآية ٢٤ من سورة النساء قد حرَّمت على الرجال «الفروج من النساء»، أو - حتى يستقيم المعنى بعض الاستقامة - «ذوات الفروج من النساء» كما لو أن هناك نساء بلا فروج. وتكون الآية ٢٥ من السورة نفسها، والتي أباحت نكاح «المحصنات المؤمنات»، قد نسبت قوة إدراكية إلى الفروج فصرنَ هن «المؤمنات». والأمر بالمثل في الآية ٢٣ من سورة النور، والتي لو صحَّ تأويل ابن حزم، لتوجبت نسبة الغفلة والإيمان معاً إلى الفروج.

والواقع أن التزام ابن حزم بتأويل «المحصنات» على أنها «الفروج» - فروج الرجال وفروج النساء معاً - يصادم مصادمة مباشرة نزعته الإسمية التي تعزو تسمية المسميات إلى الله ذاته ولا تجيز للإنسان أن يسمي من عنده أو أن ينقل الأسماء إلى غير مسمياتها. ناهيك عن ذلك، فإن ركوبه مركب هذا التأويل ليدفعَ عن نفسه تهمة القياس

يقوده إلى ورطة لغوية وفقهية معاً لا مخرج لها - إن يكن لها من مخرج - سوى مصادمة الحسِّ السليم في أبسط بديهياته. فتشبثاً منه بمرادفة «المحصنات» بالفروج، لا يتردد في أن يحدَّ الزنى بزنى الفروج وحدها وينفي صفة الزنى عن كل علاقة جنسية غير شرعية تنعقد عن غير طريق الفروج. هكذا يقول في حكم رمي المحصنات كما نصت عليه الآية ٤ من سورة النور: صحَّ يقيناً أن المرمية هي الفروج خاصة، وأن المحصنة على الحقيقة هي الفروج لا ما عداها، وصحَّ أن الزنى الواجب فيه الحد هو زنى الفروج خاصة، لا زنى سائر الأعضاء، ولا زنى النفس دون الفرج، فلا حدَّ في النص - كما أوردنا - في زنى العينين، ولا في الرجلين، ولا في زنى اللسان، ولا في زنى الأذنين، ولا في زنى القلب الذي هو مبعث الأعمال، وصحَّ أن من رمى... أي عضو كان بالزنى ما عدا الفرج، فليس رامياً ولا حدَّ عليه بالنص (**الإحكام**، ج٧، ص٣٩٩-٤٠٠).

هكذا يكون ابن حزم - وهو من دلل في **طوق الحمامة** على معرفة متمكنة بالعلاقات الحبِّية والجنسية - قد حصر أشكال الجنسانية جميعاً بالجنسانية التناسلية (أي القضيبية - المهبلية) وحدها، ولم يدرج في عداد العلاقات الجنسية الجنسانية الفموية أو الجنسانية الشرجية، أو الجنسانية الصنمية كجنسانية الثديين أو القدمين أو حتى الأذنين. فلو رمى أحدهم متجامعَين غير شرعيَّين عن طريق الفم أو الثديين أو الاست ولم يأت بأربعة شهود، لما عُدَّ قاذفاً ولما أقيم عليه حدُّ القاذفين ولما عدَّ أصلاً ما شهد عليه فعلاً من أفعال الزنى.

أَنغالي إذاً لو قلنا إن ابن حزم يعاني معاناة حقيقية مما يمكن أن نسميه **رهاب القياس**، وإن هذا الرهاب يدفع به إلى اتخاذ أكثر المواقف لاعقلانية إزاء النص متى ما لاح، وكأن هذا النص يحتمل القياس ليُلحق به ما ليس فيه نص؟

وكما في كل رهاب Phobie، قد يتفق لابن حزم، إذا ضاقت عليه منافس النص، أن يدير ظهره - أو وعيه بالأحرى - لمبدأ الواقع ليتخذ موقفاً إنكارياً[٢٧]. وبما أن كل الواقع لدى ابن حزم يرتد إلى واقع النص، فقد نراه يلجأ إلى الإنكار المحض لكي لا يرى ما تتضمنه بعض النصوص من منطق قياسي.

مثال ذلك يطالعنا في موقفه من حديث نبوي - لا ننسَ أن الحديث له في نظر ابن حزم قدسية قرآنية - مروي على لسان عمر بن الخطاب إذ قال: «هششت إلى المرأة فقبَّلتها وأنا صائم، فأتيت النبي (ص) فقلت: يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً: قبَّلت وأنا صائم. فقال رسول الله: أرأيت لو مضمضت بماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس. قال: ففيمَ؟»[٢٨].

ويكاد لا يحتاج إلى بيان أن هذا الحديث يقدم نموذجاً ناجزاً - ومبكراً إن صح - لممارسة آلية القياس: فقد قاس الرسول القبلة في الصيام على المضمضة بالماء، فجعل لتلك ما لهذه من حكم عدم الإفطار، قائساً بذلك نازلة مجهولة الحكم على واقعة معلومة الحكم. والحال أن ابن حزم لا يكتفي، وهو يسوق هذا الحديث، بأن ينكر المنطق القياسي الذي بُني عليه، بل يغالي في الإنكار إلى حد قلب الشيء إلى عكسه ليقول إن الحديث ينهض شاهداً على نفي الرسول لجواز القياس، وإنه «لو لم يكن في إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر ظن أن القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع، فأخبره رسول الله (ص) أن الأشياء المتماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها وأن المضمضة لا تفطر... والقبلة لا تفطر، وهذا هو إبطال القياس حقاً... [إذ] لا شبه بين القبلة والمضمضة» (ج٧، ص٤٠٩).

(٢٧) سيعذرنا القارئ على هذه الاستعانة بمفردات علم النفس والتحليل النفسي. ولكن ألا يشير ابن حزم نفسه في رسالته في **مداواة النفوس** إلى ما كان يعانيه من حالة نفسية اكتئابية؟

(٢٨) رواه أبو داود. ولنلاحظ أنه إذا صح هذا الحديث، فإن الرسول يكون أول من استعمل تعبير «أرأيت» الذي منه ستصاغ مفردة «الأرأيتيين» الساخرة التي سيُدمغ بها أصحاب الرأي والقياس ممن يكنُّ لهم ابن حزم وسائر أنصار الحديث كراهية معلنة.

ولعلنا نستطيع أن نستعير عبارة ابن حزم نفسها لنقول بدورنا إنه لو لم يكن في إثبات القياس إلا هذا الحديث لكفى، ولو لم يكن في إثبات سوء التأويل إلا تأويل ابن حزم لهذا الحديث لكفى![٢٩]

فمن النص - لو صحَّ - يتَّضح أولاً أن عمر مارس بنفسه نوعاً من القياس بظنه أن «القبلة تفطر الصائم قياساً على الجماع». وهذا بحد ذاته اعتراف ثمين من جانب ابن حزم، لأننا سنرى تواً أنه ينكر أن يكون القياس قد عُرف في زمن الرسول أو أن يكون أحد من الصحابة قد مارسه.

ومن النص - لو صحَّ - يتَّضح ثانياً أن الرسول لم يَنْهَ عن القياس. وإلا لكان قال له: لا تقس الأشياء على الأشياء ولو بدت لك متماثلة متقاربة.

ومن النص - لو صحَّ - يتَّضح ثالثاً أن الرسول لم يبطل قياس عمر للقبلة على الجماع إلا ليصحِّحه بقياس القبلة على المضمضة. وهذا القياس أقرب ما يكون إلى ذاك الذي يطلق عليه أهل المنطق اسم قياس المماثلة Analogie. وهو قياس لا يقوم على التشبيه المباشر، بل على التشبيه بالنسبة. وعلاقة المساواة التي يقيمها النص ليست بين القبلة والمضمضة بحد ذاتهما - إذ بالفعل «لا شبه بين القبلة والمضمضة» من منظور «معرفة الأشياء على ما هي عليه» - وإنما بين القبلة في نسبتها إلى الجماع والمضمضة في نسبتها إلى الشراب: القبلة / المضمضة = الجماع / الشراب.

(٢٩) الواقع أنه ليس الحديث «القياسي» الوحيد الذي رُوي عن الرسول. فقد رُوي عنه، في حديث أخرجه النسائي، أنه جاءه رجل فقال: «يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال: لو كان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم، فقال: فدَيْن الله أحق أن يُقضى». فمبقتضى هذا الحديث يكون الرسول قاس وجوب قضاء الصوم من قبل الابن عن الأم المتوفاة وعليها صوم على وجوب قضائه الدين عنها إذا توفيت وعليها دين. وبديهي أن هذا الحديث هو - كما لا يخفى - من صناعة أهل القياس، ولا سيما أنه رُوي بصيغة أخرى حلَّ فيها محل الأمِّ أبٌ، ومحل وجوب قضاء الصوم عنها وجب قضاء الحجِّ عنه. ومع ذلك لا يطعن ابن حزم في صحة الحديث، بل يماري فقط في أن يكون دالاً، بمضمونه كما بصياغته، على حجِّية القياس.

فكما أن القبلة لا تُفطر لأنها لا تعدل جماعاً، كذلك فإن المضمضة لا تُفطر لأنها لا تعدل شراباً.[٣٠]

إذاً، وعلى العكس مما يموِّه به ابن حزم - وهنا نعود مرة أخرى إلى استخدام لغته هو نفسه - على قارئه، فإن ما يمكن استخلاصه من النص رابعاً وأخيراً ليس أن «الأشياء المتماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها» كما يقوِّل ابن حزم الرسول، بل على العكس تستوي أحكامها متى جمعتْ بينها في النسبة علامة مساواة. فوجه المماثلة أو المقاربة هنا ليس بين القبلة والجماع، أو بين المضمضة والشراب كما يوحي ابن حزم لقارئه، بل نفي هذه المشابهة هو ما ينطق به النص: فلأن القبلة لا تشبه جماعاً، ولأن المضمضة لا تشبه شراباً، فقد استوى بينهما حكمهما، وهو عدم الإفطار. ومدار التشابه ليس في التحليل الأخير على الأشياء بذاتها، بل على حكمها. والقياس هو، في التحليل الأخير أيضاً، قياس الحكم. وما لم يتدخل حكم فإن محض التشبيه لا يكون قياساً. فليس التشبيه مقصوداً لذاته بل لحكمه. وهذا الحكم قد يفرض ذاته حتى بدون استخلاصه لفظاً ونصّاً. ومن هنا اكتفى الرسول في الحديث المنسوب إليه بمماثلة قبلة الصائم بمضمضة الصائم، تاركاً لعمر أن يستخلص الحكم. وهذا ما يسمِّيه المناطقة بالقياس المضمر، أي القياس المسكوت عن نتيجته. وهو ضرب من القياس أكثر احتراماً لذكاء المَقيس له لأنه يترك له أن يستخلص النتيجة بنفسه.

ولعله ههنا بالضبط تسنح مناسبة إضافية لنقول إن حديث قبلة الصائم ينهض بذاته دليلاً على مدى قصور مذهب ابن حزم الإسمي المحض. فهذا الحديث لم ينص نصّاً على إباحة القبلة في الصيام، بل ترك الأمر لعمر ليستخلص بنفسه حكم الإباحة بالاستنتاج العقلي وباعتماد قياس المماثلة. وهذا بذاته أوضح دليل على أن العقل لا يمكنه في استنطاقه الخطاب أن يستغني عن دليل الخطاب وإلا لبقي المسكوت عنه ساكتاً

(٣٠) بديهي أن هذا محض قياس شكلي. أما في الواقع، فإن المضمضة من شأنها أن تفطر لأن الحليمات الذوقية في الفم من شأنها أن تمتص عند المضمضة مقادير لا يستهان بها من الماء.

إلى الأبد. والنص قد ينطق بمضمره بمثل ما قد ينطق به بصريحه. ولـذَّة **النص** لن تكون في هذه الحال إلا أكبر.

أخيراً، ينبغي أن تكون لنا عودة إلى النقطة التي انطلق منها ابن حزم في قراءته لحديث قبلة الصائم. فقد وجدناه ينوِّه بما ذهب إليه ظنُّ عمر من «أن القبلة تفطر الصائم **قياساً** على الجماع». ورغم تخطئته له في هذا القياس، فلا شك أن الكلمة الرجيمة صدرت عن قلمه على سبيل الهفوة لأن أهل القياس في نظره «ساقطون»، وكلمة «القياس» نفسها «ساقطة»، فكيف يكون كبير كبار الصحابة الذي هو عمر قد أذِن لنفسه بأن يقيس؟

ثم إن ابن حزم يجزم في أكثر من موضع بأن الصحابة لم يعرفوا القياس. وهذا مثال مما قاله في هذا الباب: «لم يصحَّ قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس... وصحَّ الإجماع منهم رضي الله عنهم على أنهم لم يعرفوا القياس، وبأنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث» (ج٧، ص٤٦٣).

بل إن ابن حزم يذهب إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن كلمة القياس لم يعرفها العرب أصلاً، قائلاً بالحرف الواحد: «العرب لا تعرف القياس في الأحكام في جاهليتها، لأنهم لم يكن لهم شريعة كتابية قبل محمد (ص)، فبطل أن يكون للقياس عندهم اسم» (ج٧، ص٣٩٢).

وتوكيداً منه على أن القياس بدعة لم تكن معروفة في زمن الصحابة[٣١]، لا يتردد في أن يوظف أحاديث نبوية وصحابية، ومنها حديث موضوع على لسان الرسول: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلُّون الحرام ويحرِّمون الحلال». ومنها حديث موضوع على لسان عبد الله ابن مسعود: «ليس عام إلا والذي بعده شرٌّ منه، لا أقول عامٌ أمطرُ من عام، ولا عامٌ

(٣١) وهو توكيد ينكره عليه مؤرخ الإسلام الذهبي بتوكيده على العكس أن «القياس كان في زمن الصحابة».

أخصبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم» (ج٨، ص٥٠٦ و٥٠٩).

ولن نتوقف هنا عند تخدير ابن حزم لحسِّه النقدي - الذي عهدناه حاداً كل الحدَّة عند تصدِّيه لتفنيد أطروحات خصومه - وتصديقه اللامشروط لحديث الفرقة الناجية والفرق السبعين الهالكة الذي زادت رواياته على العشرين والذي وُظِّف في نص ابن حزم ضد أهل القياس ووُظِّف في روايات أخرى لا تقع تحت حصر ضد المعتزلة والخوارج والصوفية و«الروافض» و«الباطنيين» على التوالي. بل سنكتفي بطرح التساؤل التالي: كيف لم يدُرْ في ذهن ابن حزم أن الحديث مصنوع، ومصنوع تحديداً من قبل خصوم القياس؟ ثم إنه لو صح أن القياس لم يكن معروفاً في زمن الصحابة، فهل كان سيُختلق على لسان ابن مسعود، وهو من الطبقة الأولى من الصحابة، حديث يحذِّر فيه من «قوم يقيسون الأمور برأيهم»؟ ولو جاز أن يقال إن الرسول أوتي «علم الغيب» - المحروم منه بنص القرآن - ليتنبأ بأن أعظم الفتن على الأمة ستتمثَّل بـ «قوم يقيسون الأمور برأيهم»، فهل أوتي ابن مسعود بدوره القدرة على التنبؤ ليقول إن شرَّ الأعوام سيكون العام الذي يظهر فيه «قوم يقيسون الأمور برأيهم»؟ ثم ألا ينهض التطابق الحرفي بين العبارة الموضوعة على لسان الرسول ومثيلتها الموضوعة على لسان ابن مسعود - «قوم يقيسون الأمور برأيهم» - دليلاً كافياً على صناعة الحديثين؟ وأخيراً، إذا كانت كلمة «القياس» - كما يفترض ابن حزم[٣٢] - غير معروفة عند العرب، أفلا يكون ورودها في حديث الرسول وحديث ابن مسعود أدلَّ دليل على أن الحديثين، اللذين يسلِّم ابن حزم بصحتهما، هما من نَحْل المتأخرين على لسانَيهما؟

والحال أن ابن حزم، بدلاً من تشغيل حسِّه النقدي، يقول بمنتهى الوثوقية: «القياس اسم في الدين لم يأذن به الله تعالى ولا أنزل به سلطاناً» (ج٨، ص٥٠٣). ولا

(٣٢) وهو فرض خاطئ بطبيعة الحال.

يتردد في تجريمه إلى حد اعتباره «زيادة في الدين» و«إحداثاً في الأحكام». والحال أن من يحدث في الأحكام، فيزيد في الدين أو ينقص منه، فحكمه في نظر ابن حزم، كما يردد في عدة مواضع من كتاباته، هو حكم المرتدِّ أو الكافر الذي يُقتل، حسب التعبير المأثور لديه، «بلا استتابة».

إدانة الاجتهاد

بديهي أن ابن حزم إذ يرفض القياس، وهو بالتعريف اجتهاد للعقل على ضوء نص، فأحرى به أن يرفض الرأي، وهو اجتهاد للعقل على غير ضوء نص ذي صلة مباشرة بالنازلة المطلوب الإفتاء بحكمها. وبالفعل، إن حكم المجتهد برأيه ليس في نظر ابن حزم بأقل من حكم المفتري على الله، بل الكافر المحض. وعدا عن أن الاجتهاد بالرأي «باطل في الديانة» لأنه بمثابة استحداثِ «شرعٍ في الدين ليس من الدين»، فإنه «باطل في اللغة» وإيقاعٌ للفظ «على غير معناه» لأن الاجتهاد لغةً «استفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنَّة» (**الإحكام**، ج٧، ص٤١٩)، أو هو أيضاً طلب الحق في مظانه، ومظان الحق اثنان لا ثالث لهما: «القرآن والسنَّة» (ج٥، ص٧٩). ومتى حضر القرآن أو السنَّة بطل الرأي، إذ كما يقول ابن حزم على لسان عمر بن عبد العزيز: «إنه لا رأي لأحد مع سنَّةٍ سنَّها رسول الله»(٣٣).

وابن حزم، الذي ينقل هنا عن ابن عبد البر من كتابه **جامع بيان العلم وفضله** - وإن لم يسمِّه بعنوانه - ينقل عنه أيضاً عشرات الأقوال في ذم الرأي، ومنها أقوال وُضعت على لسان الرسول ومشاهير الصحابة، كالنبوءة المنسوبة إلى الرسول: «تعمل

---

(٣٣) الواقع أن هذا القول المنسوب إلى «خامس الخلفاء الراشدين» ليس ثابتاً إلى هذا الحد. فراويه، وهو يوسف بن عبد البر النمري، يقول إن ذلك ما «كتب [به] عمر بن عبد العزيز إلى الناس». وقوله «إلى الناس» معناه أن عمر وجَّه الرسائل في ذلك المعنى إلى مختلف أمصار الإسلام. والحال أن الحضارة العربية الإسلامية كانت كفَّت في زمن عمر بن عبد العزيز في مطلع القرن الثاني عن أن تكون شفوية لتصير كتابية. فأين اختفت رسائل عمر تلك؟ وكيف لم يُعثر لها على أثر إلا بعد تصرُّم سبعة أجيال باعتبار أن ابن عبد البر، المعاصر لابن حزم، يضع للخبر سلسلة إسناد تتألف من سبعة رواة؟ أفلا يحق لنا إذاً أن نفترض أن الخبر هو من صناعة خصوم الرأي الذين تكاثروا ورجحت كفتهم ابتداء من القرن الرابع فصاعداً؟

هذه الأمة برهةً بكتاب الله، وبرهةً بسنَّة رسول الله، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلُّوا»، وكالقول المنسوب إلى عمر بن الخطاب: «السنَّة ما سنَّه الله تعالى ورسوله، لا تجعلوا خطأ الرأي سنَّة للأمة» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٢٠).

وابن حزم، المسكون بهاجس إثبات دعواه في بطلان الاجتهاد بالرأي، لا يدلل في تصديقه وتثبيته لأشباه تلك الأقوال إلا على تنويم لحسِّه النقدي وتغافل عن كونها من نتاج الصناعة الفقهية وصراع المذاهب في إسلام القرن الرابع فصاعداً. وحسبنا هنا دليل واحد: فابن حزم، الذي يقوم نهجه الجدالي كما سنرى تواً على تمحيص سلاسل الإسناد والتشكيك في موثوقية كل راوٍ يروي خبراً لا يتفق ومذهبه الظاهري، يتعامى تعامياً تاماً عن سلسلة إسناد خبر عمر المروي على لسان ابن لهيعة. إذ إن ابن حزم هو نفسه من ينعت في سياق آخر ابن لهيعة هذا، من حيث أنه راوٍ، بأنه «ساقط» و«هو لا شيء»، و«روايته أسقط من أن يُشتغل بها» (**المحلى**، ج٢، المسألتان ٦٤١ و٧٥٣، و ج٥، المسألة ١٧٥١).

وعلى العكس من ذلك تماماً، نرى ابن حزم، حين يتصدى لتفنيد حديث قابل للتوظيف من قبل خصومه في تأييد مدَّعاهم بضرورة الاجتهاد بالرأي حينما ينعدم النص، فإن أول ما يفعله هو رد الخبر والطعن في صحته من حيث سلسلة إسناده. ومثال ذلك يقدمه موقفه من الحديث المشهور الموضوع على لسان معاذ بن جبل من أن الرسول سأله، لَّما أراد أن يبعثه إلى اليمن، «قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنَّة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنَّة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله (ص) في صدره وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسولَ الله».

ومع يقيننا بأن هذا الخبر هو أيضاً من صناعة الفقهاء، ولكن من المدرسة المضادة الاجتهادية، فسنلاحظ أن ابن حزم يشغِّل، بهدف تفنيد مضمونه، آلية التفكيك الإسنادي التي امتنع عن تشغيلها في حديث خبر عمر عن «خطأ الرأي»، فيقول ويكرر القول في **الإحكام**: «أما خبر معاذ فإنه لا يحلُّ الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنه لم يروَ قط إلا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو»[٣٤] (ج٦، ص٢٠٧، وكذلك: ج٧، ص٤١٧).

وعلاوة على المرويات التي يصحِّح ابن حزم أسانيدها أو يزيِّفها حسب هوى مذهبه، نراه يقدِّم لدعواه في إبطال الاجتهاد بالرأي سنداً نظرياً يتمثل في مقولة خطيرة في منطوقها ونتائجها لأنها تغلق مسامَّ النص وتلغي جميع أشكال تدخُّل العقل عليه، ولو بالاستنباط أو الاستلحاق: ألا هي **تمامية النصوص وتمامية النوازل معاً**.

هذه المقولة يصوغها ابن حزم ويعيد صياغتها في أشكال شتى:

- «قد بطل أن يكون الحق في دين الله مردوداً إلى استحسان بعض الناس [أو استنباطهم أو اجتهادهم أو قياسهم «لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد»]، وإنما كان يكون هذا - وأعوذ بالله - لو كان الدين ناقصاً، فأما وهو تام لا مزيد فيه، مبيَّن كله منصوص عليه، فلا معنى لمن استحسن شيئاً منه أو من غيره، ولا لمن استقبح أيضاً شيئاً منه أو من غيره» (**الإحكام**، ج٦، ص١٩٣).
- «ليس في العالم شيء إلا وفيه سنَّة منصوصة» (ج ٦، ص٢٤٠).
- «من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص» (ج٦، ص٢٠٦).
- «لا نازلة إلا وفيها نص موجود» (ج٥، ص٧٨).

(٣٤) وكأنه كان يكفي أن يكون معروفاً ليصير الخبر صحيحاً! ومما يزيد في خطورة افتراض كهذا أن ابن حزم يعتقد راسخ الاعتقاد كما سنرى بأن كل ما يقول «العدل» أو «الثقة» إن الرسول قد قاله إنما يكون قاله لا الرسول وحده، بل كذلك الله بذاته على لسانه.

- «النصوص قد استوعبت كل ما اختلف الناس فيه، وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها» (ج٨، ص٤٨٩).

وقد لخَّص ابن حزم كل دعواه في المسألة ١٠٠ من **المحلى بالآثار** فقال:

«لا يحلُّ القول بالقياس في الدين ولا بالرأي... وقول الله تعالى: «ما تركنا في الكتاب من شيء»، وقوله تعالى: «تبياناً لكل شيء» إبطال للقياس وللرأي، لأنه لا يختلف أهل القياس والرأي أنه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نص، وقد شهد الله تعالى بأن النص لم يفرِّط فيه شيئاً... وأن الدين قد كمل، فصحَّ أن النص قد استوفى جميع الدين، فإذا كان كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس، ولا إلى رأيه، ولا إلى رأي غيره»[٣٥].

ولن ندخل في نقاش حول مضمون الآيتين ٣٨ من سورة الأنعام و٨٩ من سورة النحل اللتين يوظفهما ابن حزم في إثبات دعواه عن مطابقة تمامية الأحكام لتمامية النوازل. إنما حسبُنا أن نشير إلى أن الآيتين كلتيهما مكيَّتان ولا صلة لهما بالتالي بالنوازل وأحكامها التي عليها حصراً مدار الآيات المدنية. كما أن السياق الذي وردتا فيه - والذي يضرب عنه ابن حزم صفحاً - هو سياق المحاسبة يوم الحساب، وبالتالي سد الذرائع في وجه من قد يقول في ذلك اليوم إنه كان يجهل مع أن الكتاب نُزِّل «تبياناً لكل شيء» و«رحمة وهدى وبشرى للمسلمين» به حتى لا يحتجوا بمثل تلك الحجة الواهية. ثم إننا لسنا متيقنين أصلاً من أن المعني بـ «الكتاب» في الآية ٣٨ من سورة الأنعام هو القرآن. وأغلب الظن أن المقصود هنا قدر الله وقضاؤه المكتوب منذ الأزل والساري على جميع مخلوقاته من بشر وحيوان، وذلك هو المنطوق الذي تفصح عنه الآية متى أخذناها بتمامها في سياقها ولم نجتزئها كما اجتزأها ابن حزم، ومن قبله الشافعي: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ

(٣٥) ابن حزم، **المحلى**، دار الفكر، تحقيق عبد الغفار البنداري، بيروت ٢٠٠١، ج١، ص٥٦.

فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا في الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.[٣٦]

أما ما يخلص إليه ابن حزم من منطوق هاتين الآيتين من أنه لا يجوز استعمال الرأي «ما دام وُجد النص»، فلعل العكس هو الصحيح بالأحرى لأن ما من شيء يقتضي الرأي كالنص، ودليلنا على ذلك هو ابن حزم نفسه في تشغيله لرأيه في كتابه **الناسخ والمنسوخ في القرآن**: فبالاستناد إلى رأيه، ورأيه وحده، أوكل إلى نفسه مهمةً كان حَصَرَها الله بشخصه: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦)، فأعمل مبضعه في النص القرآني بتراً وتقطيعاً، واعتبر مئات الآيات بحكم المنسوخة وأبطل العمل بأحكامها، ولم يتردد في اعتبار من يصرُّ على العمل بها «كافراً مشركًا حلال الدم» كما سيتقدم البيان.

ثم إنه، بإحالته «وجود نازلة لا حكم لها في النصوص»، وبإنكاره القاعدة الفقهية التي أجازت الاجتهاد بحكم **تناهي النصوص ولاتناهي النوازل**، قد اضطر إلى إباحة كل ما لم يرد نص في تحريمه، وأدخل كل ما لم يأمر به النص أو ينهى عنه في «جملة المباح المطلق» (ج٥، ص٢٠٦). ولقد وجدناه بالفعل لا يحرِّم الزنى إذا جاء عن غير طريق الفروج لأن الزنى الذي جاء فيه النص وأقيم عليه الحد هو «زنى الفروج خاصة لا زنى سائر الأعضاء». (**الإحكام**، ج٧، ص٣٩٩).

وانطلاقاً من إلزام ابن حزم نفسه بقاعدة أن «ما لم يأمر الله به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق» (ج ٨، ص٤٨٧)، فإن ابن حزم لو سئل عن المخدرات لكان أباحها، بما فيها الشديدة السمِّية منها كالكوكائين والهيروئين، لأنه لم يرد فيها نص، وما كان ليرد، لأنها

(٣٦) على أي حال، إن «الكتاب» لا يعني عند ابن حزم، كما سنبيِّن لاحقاً، القرآن وحده. فعنده أن الحديث النبوي هو من الكتاب وإن لم يكن مما هو محتوى بين دفتَي المصحف. وهذا التوسيع لمعنى الكتاب، بآياته الستة آلاف ونيِّف، ليشمل المدونة الحديثية بأحاديثها الأربعين ألفاً [في **مسند** ابن حنبل] تمليه، فيما تمليه، عند ابن حزم الحاجة إلى تبرير قوله بتماميمة النصوص بالتطابق مع تمامية النوازل، وهي تمامية افتراضية تسدُّ تسعة أعشار ثغراتها نصوصُ المدوَّنة الحديثية.

لم تكن معروفة في زمن النبوة وفي بيئة النبوة(٣٧). بل ليس من المستبعد أن يرمي القائل بتحريمها، لو بلغه خبره، بالافتئات على الله وبالزيادة في الدين، هذا إن لم يرمه أيضاً **بالكفر اللغوي** لأنه أباح لنفسه ليس فقط أن يسمِّي - والتسمية عند ابن حزم وظيفة إلهية - بل أن يحيل أيضاً المعاني عن ألفاظها لأن العرب لم تطلق صفة «المخدَّرات»إلا على ملازِمات خدورهن من الجواري(٣٨).

وعلى أي حال، ما قال ابن حزم بالإباحة المطلقة لكل النوازل التي لم يأتِ فيها نص إلا لأنه كان يتصور أنه لن تطرأ أبداً نوازل جديدة تستوجب بيان حكمها من تحليل أو تحريم، إذ كان يصدر عن رؤية سكونية للعالم لا تتوقع له أن يكون غير ما هو كائن عليه في زمانه، ولا بالتالي أن يتطور ويتغير إلى الحد الذي يعمِّده علماء التاريخ والاجتماع اليوم بـ«قطيعة الحداثة». وأما أن العالم ناجز ونهائي في نظر ابن حزم، ولن يحتاج بالتالي إلى أي إضافة أو تجديد في التشريع، فتعبِّر عنه أطروحتان متضافرتان: أولاهما أن «الطبائع قد استقرت مذ خلق الله تعالى العالم على رتبة واحدة» (**الإحكام**، ج٧، ص٤٧٠)، وثانيتهما أن الشرائع قد استقرت بدورها - بعد أن لم تكن - لأن الله، إذ ما فتئ «منذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة»، أكمل في خاتمة المطاف للبشر دينهم طبقاً لمؤدى الآية الثالثة من سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾(٣٩). ومع هذا الاستقرار للطبائع وللشرائع

(٣٧) نشدد هنا على بيئة النبوَّة، وليس فقط على زمنها، لأن بعض ضروب المخدرات، مثل الأفيون والقنب (الحشيش) كانت معروفة لدى بعض الشعوب القديمة منذ الألف الرابع قبل الميلاد، مثل السومريين والمصريين والآشوريين والصينيين والهندوسيين.

(٣٨) ربما من الفتور الذي يصيب المخدَّرات من طول ملازمتهن لخدورهن أطلق المعجمي النهضوي اسم المخدِّرات على تلك الأشربة والأدخنة والعقاقير التي تفتر العقل وتذهب همومه حتى إن السومريين أسموا الأفيون «نبات السعادة».

(٣٩) من الصعب أن نسلم لابن حزم بأن الدين قد كمل مع نزول الآية الثالثة من سورة المائدة. فهي قد نزلت قبل أكثر من سنة من فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة، وهذا بدلالة الآية السابقة لها مباشرة والتي تضمنت إشارة صريحة إلى أن المؤمنين كانوا لا يزالون إلى حينه يُصدُّون من قبل مشركي مكة عن المسجد الحرام. فكيف يكون الدين قد اكتمل بالمعنى الذي يذهب إليه ابن حزم والقرآن نفسه لم يكتمل نزوله بعد، مثلما لم يكتمل نزول السور ما بين السنة السابعة ومطلع السنة الحادية عشرة، ومن أشهرها سورة التوبة وسورة التحريم وسورة الممتحنة وسورة الحجرات وسورة الفتح وسورة=

معاً، سقط حق البشر في أي «شريعة جديدة يحدثونها من آرائهم»، إذ إن «الدين قد كمل، فلا مدخل لأحد فيه بزيادة ولا نقص ولا تبديل، وكل هذا كفر ممن أجازه»[٤٠] (ج٦، ص٢٩٥-٢٩٦).

من هنا أصلاً كانت، بالتضافر مع الأطروحتين السابقتين، أطروحة ثالثة يقول بها ابن حزم على سبيل الاستلحاق، ومدارها هذه المرة على ما يسميه «تمادي حكم النص» من دون اعتبار لتبدل الأزمنة والأمكنة. وابن حزم يصوغ هذه الأطروحة في معرض رده على من قال من أهل الفتيا باحتمال انتقال حكم النص أو بطلانه في حال انتقال «الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه». والنظرة السكونية التي يصدر عنها ابن حزم تتأكد في هذا الرد أكثر مما في أي موضع آخر. يقول: «إن قيل: ما الدليل على تمادي الحكم مع تبدل الأزمان والأمكنة؟ قلنا وبالله التوفيق: البرهان على ذلك صحة النقل عن كل كافر ومؤمن على أن رسول الله أتانا بهذا الدين وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حي، ولكل من يولد، إلى يوم القيامة في جميع الأرض، فصحَّ أنه لا معنى لتبدُّل الزمان، ولا لتبدُّل المكان، ولا لتغيُّر الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال.. إلى يوم القيامة»[٤١] (ج٥، ص٧ و١٥٦).

=النصر. هذا عن القرآن. أما الحديث، الذي هو عند ابن حزم قرآن بعد القرآن، فمعلوم أن شطراً هائلاً منه نُسب قوله إلى الرسول في تلك السنوات الأربع الأخيرة من حياته، فضلاً عن أن اكتمال تدوين السنَّة قد تأخر إلى النصف الثاني من القرن الثالث على يدي «الشيخين» في صحيحَيهما.

(٤٠) هنا أيضاً لا نستطيع أن نسلم لابن حزم بأن «الدين قد كمل» وباتت الزيادة فيه كفراً. فهل نكفِّر رابع الخلفاء الأمويين الوليد بن عبد الملك لأنه أمر باصطناع المئذنة وكتب باعتمادها إلى الأمصار على سبيل المحاكاة لقبَّة الجرس في كنائس دمشق، علماً بأن المئذنة «بدعة» من حيث أنها لم تكن معروفة في زمن النبوة ولا حتى في زمن «الخلفاء الراشدين»؟
وما يقال هنا عن المئذنة يمكن أن يقال عن مؤسسات كثيرة عرفها الإسلام في الأزمنة اللاحقة ولم تكن معروفة في عصر النبوَّة أو في الصدر الأول كمؤسسات الإفتاء والمحاكم الشرعية ودوائر الأوقاف ورمزية الهلال، ناهيك عن تكوين طبقة محترفة من الأئمة ورجال الدين تعادل طبقة الإكليروس في الدين المسيحي.

(٤١) حتى ندرك مدى خطورة أطروحة ابن حزم عن تمادي الأحكام إلى يوم القيامة ومدى سلبية الدور الذي يمكن أن تلعبه، في حال الأخذ بها، في شلِّ قدرة العالم الإسلامي على التأقلم مع متغيرات العالم الحديث ومقتضياته، نسوق مثالاً=

هكذا يكون ابن حزم قد حبس العقل، ليس فقط في مطلق سؤدده - فهذا عقل ليس له أصلاً أي شرعية وجود في نظر ابن حزم ولا في نظر من يتصدى للرد عليهم من خصومه من اهل الفقه - بل حتى العقل في أدنى درجات اشتغاله الذي هو محض **العقل الاجتهادي العامل تحت إمرة النصوص**، نقول: هكذا يكون قد حبس العقل في شبكة محكمة الإغلاق ومسدودة منافسها بعازل مثلث الطبقات: (١) تمامية النصوص؛ (٢) «واستيعابها لجميع النوازل»؛ (٣) وتمادي حكمها إلى يوم القيامة.

وفضلاً عن العقل، فقد حبس النص نفسه في **صحراء اللاتاريخ**، بعد أن افترضه مقدوداً من قدَّة جلمودية واحدة لا تفعل فيه عوامل الزمن ولا ينفعل أو يتفاعل مع **محدثات الأمور** بلغة عصر ابن حزم أو **مجريات التطور** بلغة عصرنا، وهو حدوث أو تطور لا يعترف به أصلاً، لأنه مع كماله [= النص] قد كمل «التاريخ» - هل لهذه الكلمة من معنى أصلاً في قاموس ابن حزم؟ - وبات مساره محدداً ومعروفاً حكمه إلى يوم القيامة.

ولهذا كله لا يتردد ابن حزم، بعد إغلاقه باب القياس والاجتهاد إلى «أبد الآبدين»، في أن يحكم ليس فقط بكفر كل من يحدِث أحكاماً، بل حتى بكفر من يجيز من أهل الفقه إحداث الأحكام، قائلاً بالحرف: «إن إحداث الأحكام... القائل به مشرك، لاحق باليهود والنصارى، والفرض على كل مسلم قتل من أجاز شيئاً من هذا من دون استتابة ولا قبول توبة إن تاب، واستصفاء ماله لبيت مال المسلمين، لأنه مبدِّل لدينه» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٦٥).

=افتراضياً واحداً يتصل بمؤسسة الرق أو «ملك اليمين» طبقاً للمصطلح القرآني. فابن حزم ما كان إلا ليكفِّر ويبيح دم كل من ينقل حكم الرق من التحليل إلى التحريم ويمهر بإمضائه الشرعة العالمية القاضية بإلغاء الرق كما يشترط ذلك ميثاق الأمم المتحدة: فما دام النص قد أباح الرق فتحريمه هو الحرام إلى يوم القيامة! وما نقوله هنا عن مؤسسة الرق يمكن أن يقال عن مؤسسة تعدد الزوجات، ولكن مع هذا الفارق، وهو أننا نملك هنا نصّاً فعلياً، وليس افتراضياً، يقول فيه ابن حزم: «من حرَّم على نفسه أن يتزوج على امرأته أو أن يتسرى عليها... فقد حرَّم ما أحلَّ الله تعالى له وما أمره تعالى به إذ يقول: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ أو ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. والحال أن حكم من يحرِّم ما أحلَّه الله هو كحكم من يحل ما حرَّم الله، وهو عند ابن حزم كما رأينا تكراراً «القتل بلا استتابة».

تعليل نفي التعليل

لا يكتفي ابن حزم بردِّ مبدأ القياس - وكل ضرب آخر من ضروب الاجتهاد العقلي من استحسان واستصلاح واستدلال بدليل الخطاب - بل يتصدى لتفنيد **أساسه** الإبستمولوجي كما يتمثل بمبدأ التعليل. ذلك أن القياس ليس **محض** «رد لما لا نص فيه إلى ما فيه نص»: إذ ليس يجوز رد الأول إلى الثاني وقياسه عليه في حكمه ما لم يوافقه في العلة. **وطلب العلة هو موضع اشتغال العقل القياسي**. ومن ثم كاد القياس عند أهله يرادف تعليلاً. ومن هنا فإن **رهاب القياس** لدى ابن حزم كان لا بد أن يترجم عن نفسه، على سبيل الاقتران الضروري، بإعمال معْوَل الهدم النظري في مبدأ التعليل. ومن هنا إفراد ابن حزم باباً واسعاً في ستة فصول من كتاب **الإحكام** يتلو مباشرة باب «إبطال القياس في أحكام الدين»، وهو الباب التاسع والثلاثون المعنْوَن: «في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين».

يفتتح ابن حزم هذا الباب بعرض مذهب القائلين بالعلل من «المتحذلقين المتأخرين» من أنصار القياس فيقول: «قالت طائفة منهم: إذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما، فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم وقالوا: مثال ذلك قول رسول الله (ص) في السمن تقع فيه الفأرة: «فإن كان مائعاً فلا تقربوه»، قالوا: فالميعان سبب ألا يُقرب، فحيث ما وجد مائع حلَّت فيه نجاسة فالواجب ألا يُقرب» (ج٨، ص٥٤٦).

ومع أن تحديد ابن حزم لموقف خصومه ليس دقيقاً كل الدقة، فإن المثال الذي يضربه على لسانهم، وهو وقوع الفأرة في السائل، يمكن أن يُتخذ نقطة انطلاق لبيان كيفية استدلال ابن حزم في رفض التعليل. هكذا يقول على لسان نفسه بعد أن يسوق مثال الفأرة كما يضربه خصومه القائلون بالعلل: «قال أبو محمد: وهذا ليس يقول به أبو

سليمان رحمه الله[٤٢]، ولا أحد من أصحابنا، وإنما هو قول لقوم لا يُعتدُّ بهم... وقال أبو سليمان وجميع أصحابه، رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله (ص) على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي **جاء النص بها فيها**[٤٣]، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة. قال أبو محمد: وهذا هو ديننا الذي ندين به... ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى» (ج٨، ص٥٤٦).

وبناءً على ذلك، وبالعودة إلى مثال الفأرة، إن «أمر الرسول «بهرق السمن المائع الذي مات فيه الفأر» لا يجب إلا في «كل سمن مات فيه فأر ولم يجب ذلك في غير السمن الذي مات فيه الفأر، وهذا هو الذي لا تعرف العقول غيره» (ج٧، ص٤٦٩). وبعبارة أخرى، إن الأمر بهرق السمن الواقع فيه الفأر لا يصدق على أي نوع آخر من الموائع، ولا على أي نوع آخر من الحيوان. فحتى لو وقعت الفأرة في الزيت المائع لما كان مأموراً بهرقه، وحتى لو وقع في السمن المائع جرذون - وهو أقذر من الفأر بما لا يقاس - لما كان مأموراً بهرق السمن. وبعبارة ابن حزم نفسها، فإن أمر الرسول «بهرق السمن إذا مات فيه الفأر» لا يتعداه إلى «كل زيت وكل دهن وكل كلب وكل سنور» (ج٨، ص٥٧٠).

مثال آخر يسوقه ابن حزم على عدم جواز الحكم بشيء قياساً على حكم شيء آخر، ولو بدا وكأنهما متفقان في علة الحكم. فبموجب حديث منسوب إلى الرسول، فإن المؤمنين مأمورون إذا ولغ كلب في إناء لهم أن يغسلوا الإناء سبع مرات. وبناءً على

(٤٢) هو داود بن علي الأصبهاني (نحو ٢٠٠-٢٧٠هـ) رائد المذهب الظاهري تحوُّلاً عن المذهب الشافعي. اشتهر بردِّه على من سأله: «كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟» بأن قال: «أخذت بأدلّة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس».

(٤٣) سوَّدنا هذه الجملة لنشير إلى أن القاعدة النحوية التي احتجَّ بها ابن حزم في توكيده أن «الضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور» ليست قاعدة مطلقة. فضمير «ها» في «بها» عائد إلى الأشياء، وفي «فيها» عائد إلى المواضع.

هذا الحديث أوجب الشافعي، ومن بعده مالك، غسل الإناء إذا ولغ فيه خنزير. ومع أن الخنزير أنجس من الكلب بما لا يقاس، وهذا بنص القرآن الذي حرَّم لحمه، فإن ابن حزم ينكر قياس الخنزير على الكلب في الولوغ ولا يوجب غسل الإناء لأن الله - أو رسوله بالنيابة عنه - لا يأمر عندما يأمر بالشيء لعلة، ولا ينهى عندما ينهى عن الشيء لعلة. وعلة وجوب الغسل ليست قذارة الكلب، بل أمر الله نفسه: فلو لم يأمر بالغسل لما وجب الغسل. وبما أنه لم يأمر بالغسل إلا في حال ولوغ الكلب، فليس يجوز تمديد هذا الحكم، أو التمادي به على حد تعبير ابن حزم، ليشمل حالة غير منصوص عليها لفظاً كولوغ الخنزير.

بل أكثر من ذلك، فانطلاقاً من قاعدة نصية مطلقة تقضي بأن «الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما، في مكان ما، فلا يكون سبباً إلا فيه وحده لا في غيره» وبأن «الأسباب لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى، ولا يحلُّ أن يُتعدَّى بها المواضع التي نصَّ فيها على أنها أسباب لما جُعلت أسباباً له» (ج٨، ص٥٥٦ و٥٦٣)، انطلاقاً من هذا يرفض ابن حزم أن يقيس حتى التغوُّط على التبوُّل في إنجاس الماء الراكد. وهكذا، وكما وجدناه يوجب على خصومه من أهل القياس ألا يتعدوا أمر الرسول بهرق السمن إذا مات فيه الفأر إلى «كل زيت وكل دهن وكل كلب وكل سنور»، كذلك نجده يوجب عليهم في السياق نفسه ألا يتعدوا «أمره (ص) البائل في الماء الراكد الذي لا يجري ألا يُتوضأ منه ولا يُغتسل» فيوجبوا على «المحدِث في الماء» [= المتغوِّط] ما أوجبه الرسول على البائل من الامتناع عن التوضؤ والاغتسال بالماء عينه»[٤٤] (ج٨، ص٥٧٠).

(٤٤) قد يكون هنا تحديداً موضع التنويه بأن ابن حزم، بنزعته النصِّية اللفظية المسرفة، قد وضع اليد من حيث لا يدري على نقطة ضعف أساسية في مدماك العمارة الفقهية. فالفقه الذي سدَّ في الإسلام، باعتباره حضارة نص مقدس، مسدَّ التشريع في الحضارات الوضعية، انطلق من حالة جزئية ورد فيها نص من القرآن، وبالأخص من الحديث، ليعمم حكمها على حالة جزئية أخرى. وهذا التعميم للجزء على الجزء هو حصراً وظيفة القياس، وهي وظيفة أملتها طبيعة النصوص التشريعية، أو المعدودة كذلك، في الإسلام. فالذين وضعوا الأحاديث على لسان الرسول ما كانوا مشرِّعين، وما كانوا يدركون أن التشريع لا يكون إلا بالكليات. ولو كانوا يدركون لما كانوا صاغوا حديث السمن والفأرة كما صاغوه، بل لكانوا استخدموا لغة أكثر تجريداً وعمَّموا قائلين: إذا وقع حيوان في مائع لكم فاهرقوه. وعندئذ كانت ستنتفي الحاجة إلى القياس تماماً كما=

على أي حال، إن أشباه هذه المفارقات، التي اضطر ابن حزم إلى ركوب مركبها امتثالاً منه لمقتضيات مذهبه النصّي الإسمي، يهون أمرها بقدر ما تبقى محصورة بجزئيات أو حتى بسفاسف لا تترتب عليها نتائج يُعتدُّ بها على الصعيد التشريعي. وبالمقابل، إن تمسُّك ابن حزم بمذهبه الإسمي القائل بعدم جواز قياس المسكوت عنه على المنصوص عليه ولو جمعت بينهما «علة مزعومة» يقوده إلى ما هو أخطر من ذلك بكثير، كما عندما يتصدى لموضوع الزكاة الذي يفرد له نيّفاً ومئتي صفحة من كتابه **المحلى بالآثار**. فانطلاقاً من إنكاره مبدأ التعليل، فإنه لا يرى في الزكاة بُعدها الاجتماعي ولا يقيم اعتباراً، وهو يخوض في موضوعها، لغائيتها في تخفيف حدة ما نسميه بلغة عصرنا بـ **التفاوت الطبقي**، وهي غائية غير غائبة عن النصِّ القرآني نفسه بدلالة الآية السادسة من سورة الحشر: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾، بل يجادل في أمرها كما لو أنها محض حكم جزائي قضى به الله وكان يمكن ألا يقضي به، هذا إن لم يقضِ بعكسه. وببتر الزكاة على هذا النحو عن غائيتها الاجتماعية، وانطلاقاً من مذهبه الإسمي الجذري القائل بأن «أحكام الديانة إنما جاءت على الأسماء» وبأنه «إذا اختلفت الأسماء لم يجز أن يوقع حكم ورد في اسم صنف على ما لم يقع عليه ذلك الاسم» (**المحلى**، ج٢، المسألة ٦٤١)، يقرر ابن حزم، وهو يحيل إلى أحاديث بعينها أخذ بها وطعن في غيرها من حيث إسنادها، أنه «لا تجب الزكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط». ولا يكتفي بتثبيت هذا الإيجاب، بل يقرنه أيضاً ببيان النفي فيقول: «ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع، ولا في شيء في المعادن غير ما ذكرنا، ولا في الخيل، ولا في الرقيق، ولا في العسل، **ولا في عروض التجارة**» (**المحلى**، ج٢، المسألتان ٦٤٠ و٦٤١. والتسويد منا). ثم يعمد إلى المزيد من التفصيل في بيان هذا النفي فيقول إنه لا زكاة في الأرزّ والذرة والدخن والفول والحمص والعنب والزيتون والزيت والسمن والثمار بأنواعها

=يطالب ابن حزم الذي لم يدرك أن معقولية التشريع إنما تكمن أساساً في عموميته.

والخضار بأنواعها، ولا في التوابل، ولا في النحاس والحديد والرصاص والقصدير [= القزدير بلغته]، ولا في الجواهر واللؤلؤ والزبرجد والياقوت والفصوص بأنواعها، إلى أن يختم بالقول: «**لا يجوز أخذ زكاة مما يَتَّجر به تجار المسلمين**» (**المحلى**، ج٢، المسائل ٦٤١-٧٠٠. والتسويد منا أيضاً).

وليس يعسر علينا أن ندرك كيف ولماذا استسهل ابن حزم إلى هذا الحد إعفاء قطاع التجارة بأسره - كما يتضح من العبارة المسوَّدة - والقطاع الحرفي بأسره - الذي لم ترد له أصلاً في النص إشارة - وشطر واسع من قطاع الزراعة من فريضة الزكاة التي تقوم لـ «بيت المال» في الإسلام مقام الضريبة لخزينة الدولة في العصر الحديث ليقصر جبايتها على ثمانية أصناف محددة بالاسم دون ما سواها من الأصناف المماثلة لها بالنوع: فعنده أن فريضة الزكاة ليس لها من معقولية أخرى سوى معقولية النص الذي فرضها والذي لو لم يفرضها لما جاز لبشر أن يفرضها. وبما أن النص، بمقتضى الأحاديث التي صححها ابن حزم، لم يوجب زكاة إلا في تلك الأصناف الثمانية بأسمائها، لذا ما جاز أن تفرض في ما يشابهها من الأصناف الأخرى. ومع أن ابن حزم ما كان يجهل أن الزكاة كانت سبباً مباشراً في أول حرب أهلية كبرى عرفها الإسلام، هي المدعوة **بحروب الردة**، فإن مذهبه النصي الإسمي قد ألزمه أن يساوي حكمها بحكم الفأرة الواقعة في السمن: فكما أنكر تمديد الحكم قياسياً ليشمل غير السمن من الموائع أو غير الفأر من القوارض، كذلك أنكر تمديد حكم القمح والشعير قياساً على الأصناف المشابهة مثل الأرزّ والذرة وغيرها من الحبوب، كما أنكر تمديد حكم الثمر قياسياً على الأصناف المشابهة مثل الزيتون والعنب وغيرها من ثمار الأشجار أو خضار الأرض، مثلما أنكر أخيراً تمديد حكم الذهب والفضة قياسياً على اللؤلؤ والياقوت وغيرها من صنوف الجواهر كما من المعادن مهما تكن ثمينة.

فمن دون نص لا فرض ولا إيجاب، تتعادل في ذلك الكبائر والصغائر. ومن دون نص لا تستطيع أي غائية مهما اقتضاها حكم العقل وارتهن بها مصير الجماعة البشرية المعنية أن تفرض نفسها. وعلى العكس تماماً من ابن خلدون، فليس في نظر ابن حزم - شريكه المتوهَّم في «العقلانية المغربية» على ما يذهب إليه الناقد الافتراضي للعقل العربي - من **عمران بشري**. وإنما العمران حصراً **عمران النص**. وبما أن النص إلهي، فأحكامه كلها تتعادل في إلزاميتها مثلما يتعادل كل ما لم يأتِ فيه نص في انتفاء إلزاميته، سواء أتعلق ذلك بـ «التاريخ الكبير» الذي هو تاريخ الأمم والدول، أم بـ «التاريخ الصغير» الذي هو تاريخ الأفراد والأشخاص، أم أخيراً بالتاريخ اللامتناهي الصغر الذي هو تاريخ النوازل الشبيهة بتلك التي يفرد ابن حزم صفحات طوالاً في مناقشة نصابها من التحليل والتحريم كوقوع الفأر في السمن أو ولوغ الكلب في الإناء أو بول الواحد من البشر في الماء الراكد.

والواقع أن أشباه هذه المفارقات، التي لا يردعها اختراق حاجز اللامعقول والسفسطة والسفسفة معاً، مبثوثة بكثرة في نصوص ابن حزم السجالية جميعها، ولا سيما منها تلك التي تتصدى لتعطيل التعليل كما يقول به أصحاب القياس. ومع أن ابن حزم ينتهي من كل تلك المحاكمات إلى الجزم بأنه قد «بطل القياس بالنصوص وبراهين العقل» (**المحلى**، ج١، المسألة ١٠٠)، ومع أنه لم يسبق قط في تاريخ الفكر والفقه معاً في الإسلام أن نظَّر أحد لإبطال كل أشكال تدخل العقل على النص تعليلاً أو استنباطاً أو اجتهاداً بالرأي مثلما نظَّر هو، فإنه لا يجد حرجاً في أن يعكس الموقف ليرمي خصومه القياسيين بأنهم هم المبطلون لحجج العقول. هكذا يقول: «ما نعلم في الأرض - بعد السفسطائية - أشدَّ إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدَّعون على العقل ما لا يعرفه العقل، من أن الشيء إذا حرِّم في الشريعة وجب أن يحرَّم من أجله شيء آخر، ليس من نوعه ولا نصَّ الله تعالى ولا رسوله (ص) على تحريمه، وهذا ما لا يعرفه العقل، ولا أوجب قط تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص. ولا خلاف

في شيء من العقول أنه لا فرق بين الكبش والخنزير لولا أن الله حرَّم هذا وأحلَّ هذا» (**الإحكام**، ج ٧، ص٤٧٥).

ومن دون أن ندخل هنا في تفاصيل الاتهام المتبادل بين القياسيين والظاهريين بإبطال حجج العقول - وهو أمر قد يهمُّ مؤرخ الفِرَق أكثر مما يهمُّ مؤرخ الأفكار أو الدارس الإبستمولوجي - فلنتوقف ملياً عند المثال الأخير، مثال تحريم الخنزير وتحليل الكبش، لأن من شأنه أن يردَّ إلى مفارقات ابن حزم بعض المعقولية، وهذا بالمعنى الذي يفهم به ابن حزم المعقولية باعتبارها معقولية النص، لا معقولية العقل، وباعتبار أن النص، لا العقل نفسه، هو المحدد للعقل معيار المعقولية، وباعتبار أن العقل يستمد برهانه من النص لا من نفسه[٤٥].

هذا لا يعني أن العقل ليس له معقوليته بحد ذاته. ولكنها معقولية محصورة، حسب قسمة ثنائية مشهورة لابن حزم، **بالطبائع** دون **الشرائع**. فالطبائع «تُعلم بالعقل» و«الشرائع لا تعلم إلا بالنص، ولا مدخل للعقل في تحريم شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك» (ج٧، ص٤٧٠). وإنما من منظور الشريعة، لا من منظور الطبيعة، يُبطل ابن حزم القول بالتعليل، ليؤكد أن الله «لا يفعل شيئاً من الأحكام وغيرها لعلَّة بوجه من الوجوه» وأن «العلل كلها منفية عن أفعال الله وعن جميع أحكامه البتة»[٤٦] (ج٨، ص٥٤٦ و٥٦٦). وبما أن الله «لا يفعل لعلَّة» وبما أن «أفعاله لا يجري عليها لمَ» (ج٨، ص٥٦٥)، لا يتردد ابن حزم في أن يعلن أن «تعليل

(٤٥) إنما بالإحالة إلى معقولية النص هذه، لا إلى معقولية العقل، ينبغي أن نفهم كثرة استخدام ابن حزم لمفردات من قبيل العقل والمعقول والبرهان التي يتخذها مؤلف **تكوين العقل العربي** دليلاً على انتماء ابن حزم إلى «العقل الكوني» و«النظام المعرفي البرهاني». ومثال هذا الاستخدام يطالعنا في قول ابن حزم: «حُرِّم علينا القول بلا برهان... والبرهان النص» (ج٥، ص٤٨)، وكذلك في قوله: «البرهان في الديانة إنما هو نص القرآن أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي» (ج٦، ص٢٢٧).

(٤٦) الواقع أن هذا الإطلاق في نفي التعليل عن أحكام الله ينقضه نص القرآن نفسه في بعض آيات الأحكام، كما في الآية ١٤٤ من سورة الأنعام التي تعلل تحريم كل ذي ظفر من الحيوان وشحوم البقر والغنم على أتباع اليهودية بما اقترفوه من بغي: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا... جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾.

أوامر الله معصية» وأن «القياس وتعليل الأحكام دين إبليس ومخالف لدين الله تعالى» (ج٨، ص٥٧٤). بل نراه يذهب بعيداً في نفي العلِّية عن الله وأفعاله إلى حد عنونة أحد فصول كتاب **الإحكام** بـ «الحكيم لا لعلَّة». ثم يذهب أبعد بعد فينكر أن يكون الله سُمِّي أو سمَّى نفسه بـ «الحكيم» بالمعنى الذي يفهم به العقل البشري الحكمة قائلاً بالحرف الواحد: «إننا لم نسمِّ الله تعالى حكيماً من طريق الاستدلال، ولا لأن العقل أوجب أن يُسمَّى تعالى حكيماً، وإنما سمَّيناه حكيماً لأنه سمَّى بذلك نفسه فقط، وهو اسم علم له تعالى، لا مشتق» (ج٨، ص٥٨٣).

بيد أن الاستقلالية التي يعترف بها ابن حزم للعقل في معرفة الطبائع تبقى لفظية أكثر منها فعلية. فهو لا يقرُّ بأن من وظائف العقل «معرفة الأشياء على ما هي عليه» إلا ليضيف: «إن هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء». هذا إن لم يضفْ: «إن العقل لا ينفع إن لم يؤيد بتوفيق في الدين»[٤٧]. ولقد كنا رأينا أن تعريف العقل عنده على كل حال هو «الفهم عن الله». وصحيح أن ابن حزم يموضع هذا التعريف على صعيد الشرائع لا على صعيد الطبائع، ولكنه غالباً ما يُجري حكم الشرائع على الطبائع. وهذا ما يمكن استشفافه من خلال المقارنة بين الأمثلة الفقهية الثلاثة التي كنا توقفنا عندها: مثال الخنزير والكبش، والفأرة والسمن، والبول في الماء الراكد.

ففي المثال الأول يبدو ابن حزم فعلاً وكأنه يحصر استدلاله بنص الشريعة لا بعالم الطبيعة. وهذا بالضبط ما يخلع قدراً من المعقولية على قوله بلامعقولية حكم التحليل والتحريم. إذ ليس بالفعل في الطبيعة ما يوجب أن يكون لحم الخنزير نجساً ولحم الكلب طاهراً. ولكن لنرَ في المقابل كيف يجري في المثالين التاليين حكم الشريعة على الطبيعة.

(٤٧) رسالة مراتب العلوم ورسالة مداواة النفوس في: رسائل ابن حزم، ج١، ص٣٤٥، و ج٤، ص٧٥.

فموقفه المسبق الرافض رفضاً قطعياً لمبدأ التعليل قد أعجزه ليس فقط عن فهم علَّة الأمر والنهي في المثالين، بل حتى عن فهم منطوق النص فيهما بالإحالة إلى حيثياته الذاتية.

فالأمر بهرق السمن، الذي لا معقولية له البتة من منظور الشريعة، يستعيد كامل معقوليته من منظور الطبيعة. فالأمر بهرق السمن ليس عبثياً ولا جزافياً، ولا بالتالي غير قابل للتعليل كما يفترض ابن حزم. فهو مشروط، طبقاً للنص نفسه، بكون السمن الذي مات فيه الفأر **مائعاً**. ذلك أن السمن لو كان جامداً لكان أمكن التخلص من القذارة التي أحدثها فيه الفأر لا بهرقه كله، بل فقط بهرق الطبقة الفوقية التي يكون قد وقع فيها الفأر. وأما أن الفأر وقع ومات في مائع السمن، لا في جامده، فقد تلوث السمن كله وبات واجباً هرقه كله.

وما قلناه عن السمن المائع يصدق على الماء الراكد. فههنا أيضاً لم يأتِ النهي عن التوضؤ أو الاغتسال بالماء الذي قد يبول فيه البائل إلا أن يكون **راكداً**، لا جارياً. وحكم الشريعة هذا يفسره ويعلله معاً واقع الطبيعة. فلو كان الماء جارياً لما تلوث لأن جريانه يتكفل بتطهيره. ومن هنا حصر النهي بالماء الراكد دون الجاري، وهو ما لم يفهمه ابن حزم وما كان يتعذر عليه فهمه من جراء غشاوة نفي التعليل التي طوَّق بها ملَكة الفهم عنده مع أن هذه الملَكة هي عنده بفطرتها، لا بموقفه المسبق، في غاية من الذكاء.

وعلى أي حال، يغلو ابن حزم في نفي التعليل ويغالي إلى حد إنكاره حتى في نصوص الأحكام التي تنص على علة التحريم نصّاً وبموجب «مفهوم اللفظ» الذي يؤكد ابن حزم في أكثر من موضع بأنه لا يعتمد غيره دليلاً في فهم النصوص. من هذا القبيل تأويله اللاتعليلي لحديث: «كل خمر مسكر، الخمر مسكر، الخمر حرام»[٤٨].

(٤٨) إن صياغة هذا الحديث المشهور بصيغة القياس الجامع الأرسطي (مقدمتان كبرى وصغرى تلزم عنهما نتيجة) تنهض بحد ذاتها دليلاً على أنه من الصناعة الفقهية التي أصابت تطوراً مرموقاً مع ترجمة المنطق الأرسطي وتبيئته. وقد رُوي هذا الحديث أيضاً بصيغة القياس المضمر، أي المسكوت عن نتيجته لبداهتها: «كل مسكر حرام، والخمر مسكر»، أو كذلك=

فالحديث يدل بلفظه على أن العلة في تحريم الخمر كونه مسكراً. ومع ذلك يكتب ابن حزم صفحات طوالاً - لا تخلو من أصالة وطرافة معاً في التفكير [لنقرَّ له بذلك] - في تفنيد علِّية تحريم المسكر بإسكاره. ففي نظره أن الخمر حرِّمت لأنها حرِّمت، لا لأنها مسكرة. والدليل أنها كانت على الدوام مسكرة، ولم تكن على الدوام محرَّمة. وقد كانت قبل التحريم حلالاً، إذ «قد شربها أفاضل الصحابة رضي الله عنهم، وأهديت إلى النبي (ص) وتنادم عليها الصالحون أزْيدَ من ستة عشر عاماً». فهل هم إلا **نوكى** أولئك الذين يقولون «عن الله تعالى حرَّمها لأجل الإثم الذي فيها أو لأجل الشدة والإسكار؟» (ج٧، ص٤٨٢). ولئن وجد بين «النوكى» من يقول إن الخمر حُرِّمت لأن شاربها قد يهذي ويفتري استدلالاً بقول منسوب إلى علي بن أبي طالب: و«إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة»، فإن ابن حزم يرد: ليس كل من يشرب الخمر يسكر... ولا كل من يسكر يهذي، ففي الناس كثير يغلب عليهم السكوت حينئذ، نعم، وذِكْرُ الله تعالى والآخرة، والبكاء والدعاء» (ج٤، ص٤٥٤). ولئن وُجد بين «النوكى» دوماً من يقول إن الخمر حرمت لغلبة إثمها على نفعها بالإحالة إلى نص الآية ٢١٩ من سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، فإن ابن حزم يرد: «هذا من الجرأة على القول على الله تعالى بغير علم، وهذا يوجب أن الله تعالى اعترضه في الخمر والميسر أصلان: أحدهما المنافع والثاني الإثم، فغلَّب الإثم. هذا هو نص كلامهم وظاهره ومقتضاه، وليت شعري: من رتَّب هذا الإثم في الخمر والميسر، وقد كانا برهة قبل التحريم حلالين لا إثم فيهما... فأين قول هؤلاء النوكى: إن الله تعالى حرَّمها لأجل الإثم الذي فيها؟» (ج٧، ص٤٨٢).

وهكذا لا يكتفي ابن حزم بردِّ التعليل حتى عندما يَرِد التعليل في النص - وهو في النص غلبة الإثم في الخمر على النفع - بل يبدو أن حاجته الوسواسية إلى نفي

=القياس المسكوت عن مقدمته الصغرى: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام».

التعليل قد أنسته أصول مذهبه بالذات، فخرج عليها من حيث لا يدري. فلفظُ التحريم لم يرد في نص الآية من قريب أو بعيد. وإذا كان ابن حزم لا مرجع له طبقاً لأصول مذهبه إلا إلى «مفهوم اللفظ»، فكيف أجاز لنفسه أن يفترض أن الآية قد حرَّمت الخمر؟ أفيكون هنا قد عمل بدليل الخطاب الذي ينكره كل النكر على خصومه القياسيين؟ ولكن حتى بالإحالة إلى دليل الخطاب، فإن نص الآية لا ينطق بالتحريم، وأقصى ما هنالك أنه إذ يوازن بين النفع والإثم في الخمر، يغلِّب الثاني على الأول، مما يعدل النصح – وليس أكثر من النصح – للسائلين بالامتناع عما إثمه أكبر من نفعه.

قد يقال هنا إن ابن حزم يحيل إلى منطوق أية أخرى – وهو بالفعل يحيل إليه – ألا وهي الآية التسعون من سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. ولا شك أن الأمر بالاجتناب أعلى في الرتبة من النصح بالامتناع. ولكن الاجتناب يظل مع ذلك أدنى رتبة من التحريم. وإذا أخذت الأمور بألفاظها، كما يقضي بذلك مذهب ابن حزم نفسه، فليس ثمة مناص أمام المؤوِّل من القول بأن التحريم لا يكون إلا بلفظ التحريم كما في كبرى آيات التحريم التي هي الآية الثالثة من سورة المائدة المدنية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ﴾[٤٩].

لقد أكد ابن حزم في مواضع شتى من كتاباته، وهو يصوغ مذهبه الإسمي، أن الله هو «من خلق الأسماء وهو من علَّمها آدم وبنيه، وهو من وضعها في مواضعها وجعل لها المعنى الذي تحيل إليه. ومن ثم فإن «الفائدة في كل لفظة هي الانقياد لمعناها والحكم بموجبها، والإقرار بأنها من عند الله» (ج٧، ص٣٣٢). وبما أن اللغة «توقيف من الله»، وبما أن «الألفاظ إنما وُضعت ليعبَّر بها عما تقتضيه اللغة، وليعبَّر بكل لفظة عن المعنى

(٤٩) لنلاحظ هنا أن آية التحريم الكبرى هذه لم تدرج في عداد المحرمات الخمر الذي أمرت الآية التسعون من سورة المائدة باجتنابه، وهذا بعكس واقع حال الاستقسام بالأزلام الوارد الأمر باجتنابه وبتحريمه في كلتا الآيتين.

الذي علقت به»، لذا فإن من أحالها [عن معناها] فقد قصد إبطال الحقائق جملة» (ج١، ص٣٢، ٥٧). وبما أنه لا يجوز لأحد أن يسقط على الألفاظ معاني من عنده ويسمِّي الأشياء بغير «الاسم الموضوع لها في اللغة التي خوطبنا بها»، وبما أن الخطاب الموجَّه إلينا في هذه اللغة هو خطاب الله على لسان نفسه في القرآن وعلى لسان رسوله في الحديث، لذا فإن المتحكِّم بمعاني اللغة يكون كالمتحكم بالدين الذي حكمُه في نظر ابن حزم حكمُ مرتكب «العظيمة»، بله حكم المرتد الذي يُقتل «بلا استتابة». هكذا يقول: «قد علمنا يقيناً وقوع كل اسم في اللغة على مسمَّاه فيها، وأن البرَّ لا يسمى «تيناً»، وأن الملح لا يسمى زبيباً، وأن التمر لا يسمى أرزّاً... فإذ قد أحكم اللسان كل اسم على مسمَّاه لا على غيره، فقد علمنا يقيناً أنه - إذا نصَّ... القرآن... على اسم ما بحكم ما، فواجب ألا يوقع ذلك الحكم إلا على ما اقتضاه ذلك الاسم فقط، ولا نتعدى به الموضع الذي وضع... فيه، وألا يخرج عن ذلك الحكم شيء مما يقتضيه الاسم ويقع عليه، فالزيادة في ذلك زيادة في الدين... والنقص منه نقص من الدين» (ج٨، ص٥٠٢-٥٠٣).

والسؤال، كل السؤال في هذه الحال: كيف أباح ابن حزم لنفسه أن يخرِج اللفظ عن منطوقه في الآية ٩٠ من سورة المائدة ويحيل معناه من **الاجتناب** إلى **التحريم**، وهذا ليس في نص «متشابه»، بل في نص من نصوص الأحكام المبرَّأة في نظر جميع أهل التأويل والفقه من التشابه؟

هذا الخروج من صاحب المذهب الإسمي على مذهبه يطالعنا أيضاً في تأويل ابن حزم لحديث «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام». فابن حزم لا يساوره أولاً أدنى اشتباه في احتمال أن يكون الحديث موضوعاً ومن صناعة بعض الفقهاء الذين صاغوه بصيغة القياس الجامع، وبلغة الكليات لا الجزئيات على خلاف المعهود في سائر ما نسب إلى الرسول من الأحاديث، متوخين في ذلك في أرجح الظن سدَّ باب الذرائع الذي

قد تكون الآية ٩٠ من سورة المائدة قد تركته مفتوحاً[٥٠]. ثم إن ابن حزم لا يعنُّ له في بال ثانياً أن يتساءل لماذا جاء حديث «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» ناطقاً بالتحريم الذي لم تنطق به سائر الآيات التي مدارها على الخمر في القرآن[٥١]. وما لا يلحظه ابن حزم ثالثاً وأخيراً أن الحديث المشار إليه يقيم ترادفاً لا يقبله معجم العربية كما كان متداولاً في زمن الرسول بين المسكر والخمر، إذ يجعل من الصفة موصوفاً، ومن العرض أو الخاصية جوهراً بلغة المنطق الأرسطي. ذلك أنه إذا صح أن الخمر مسكر، فليس صحيحاً أن كل مسكر خمر. فكثيرة هي المسكرات غير الخمرية. والخمر لم تسمَّ خمراً إلا بالإحالة إلى عملية الاختمار. والحال أن مسكرات كثيرة أخرى تصنع لا بالتخمير بل بالتقطير، ولهذا لا تدرج جوهرياً في عداد الخمور، وإن شاركتها في خاصية الإسكار[٥٢].

في هذا السياق كان ابن حزم علَّل نفيه للتعليل في الأحكام - وهنا تحريم الخمر بعلة إسكارها - بكون كلمة «علة» غير معروفة ولا متداولة بمعناها الفقهي في عصر الرسول والصحابة قائلاً بالحرف الواحد: «وأما القول بالعلة التي يقول بها حذَّاق القياسيين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزاً إلا عليها، فباليقين ضرورةً نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين، ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتَّبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك، وهذا أمر متيقَّن عندهم وعندنا، وما جاء قط في شيء من الروايات عن أحد من كل ما ذكرنا أصلاً - لا في رواية ضعيفة ولا سقيمة - أن أحداً من تلك الأعصار علَّل حكماً بعلة مستخرجة يجعلها علامة للحكم ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلة فيه، مما لم يأتِ في حكمه نص» (ج٧، ص٤٢٢). ومع ذلك

(٥٠) من قبيل سد الذرائع أيضاً نفهم أن يكون حديث آخر في تحريم كل شراب مسكر قد صيغ بهذه الصيغة الجامعة المانعة: «ما أسكر كثيره فقليله حرام».

(٥١) وفي مقدمتها الآية ٦٧ من سورة النحل التي أدرجت استخراج الشراب المسكر من النخيل والعنب في عداد آيات الله الكونية: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

(٥٢) وأشهرها محلياً العرق، وعالمياً الوسكي والفودكا.

كله، لا يتردد ابن حزم في إشهار مصادقته من دون أي مُساءلة نقدية على حديث تدل صياغته بالذات على أنه من صناعة الفقهاء المتأخرين، وتحديداً منهم القائلين بالعلة والتعليل، قائلاً بالحرف الواحد في معرض النقاش معهم والرد عليهم في تحريمهم النبيذ قياساً على الخمر بعلة الإسكار - الجامعة بينهما: «أما قولهم: قياس العلة، وأن النبيذ مَقيس على الخمر، فكذب مجرد بارد سمج وجرأة على الله تعالى، وقد قال رسول الله (ص): «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»، فساوى صلَّى الله عليه وسلَّم بين كل مسكر، ولم يخص من عنب ولا تمر ولا تين ولا عسل ولا غير ذلك، ثم أخبر أن كل مسكر حرام، فليست خمر العنب في ذلك بأولى من خمر التين، ولا خمر العنب أصلاً ولا غيرها فرعاً، بل كل ذلك سواء بالنص، فظهر برد قولهم وفساده» (ج٨، ص٤٨٠-٤٨١)[٥٣].

وفي الوقت الذي يتعامى فيه ابن حزم عن الصياغة العليّة للحديث - وهي صياغة متطرفة تجوهر الخاصية، وتجعل من الصفة أصلاً ومن الموصوف فرعاً، وتقلب العلاقة المنطقية بين المسند إليه والمسند، فتجعل الثاني [= المسكر] أولاً والأول [= الخمر] ثانياً، فإنه يخرق خرقاً فظاً مقتضيات مذهبه الإسمي، فيقيم ترادفاً لا يقبله معجم العربية بين «المسكر» و«الخمر»، متجاهلاً أن هناك مسكرات كثيرة لا تسري عليها صفة الخمرية، ثم يغلو في مفارقة مذهبه الإسمي فيطلق اسم الخمر على أشربة لم تكن تسمى بهذا الاسم، فضلاً عن أن بعضها لم يكن معروفاً ولا متداولاً شربه في عصر النبوة وبيئة النبوة، من قبيل «خمر» التين التي اشتهر بها أهل الأندلس[٥٤].

(٥٣) هذا النفي المتضافر لمبدأ القياس ولمبدأ التعليل، وكم بالأحرى لقياس العلة، هو ما يفسر أن ابن حزم لم يعتمد من سائر الأحاديث الموضوعة في تحريم الخمر - وهي تعدُّ بالعشرات - سوى حديث: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام». ففي نظره أن هذه محض جملة خبرية، ليس فيها إضمار، ولا يحتاج استخلاص حكم منطوقها إلى قياس لأنه منصوص عليه لفظاً من خلال علاقة الترادف بين «المسكر» و«الخمر»، ومن خلال وحدة الحكم: التحريم.

(٥٤) يذكر ابن حزم نفسه، كما يروي عنه الحميدي في **جذوة المقتبس**، أن الخليفة الأندلسي الحكم المستنصر «كان رام قطع الخمر من الأندلس وتشدد في ذلك وشاور في استئصال شجرة العنب من جميع أعماله، فقيل له إنهم يعملونها من التين وغيره، فتوقَّف عن ذلك».

والواقع أن ابن حزم، رغم إشهاره المدوِّي لمذهب الإسمية، واعتباره اللغة توقيفاً إلهياً، وغلوِّه في ذلك إلى حد تكفير من قد يسمي المسميات بغير أسمائها أو يحيل الألفاظ عن معانيها، يتعامل مع اللغة تعامل الفقيه لا تعامل اللغوي ويبيح لنفسه، تخريجاً منه لمذهبه الفقهي المتعبِّد للنص، الخروج على معجم العربية والمخالفة الصريحة والعنيفة لقواعد التسمية فيه.

ولنرجع هنا إلى أشهر معجمَين في اللغة العربية الموروثة[55]: **الصحاح** للجوهري و**لسان العرب** لابن منظور.

فالمعجمان يحصران اسم الخمر بخمر العنب وحده، ويعرِّفان الخمر بأنها «ما أسكر من عصير العنب». وهو تعريف يأخذ به الفيروزآبادي الذي قال: «حقيقة الخمر إنما هي ما كان من العنب دون ما كان من سائر الأشياء». والمعجمان كلاهما يشرطان التسمية بعملية الاختمار من خلال الاستشهاد بقول ابن الإعرابي: «سُمِّيت الخمر خمراً لأنها تُركت فاختمرت، واختمارها تغيُّر رائحتها».

وحتى عندما يشير المعجمان إلى مرادفات الخمر في لغة العرب نراهما يرهنان هذا الترادف بخواص تعود إلى خمر العنب حصراً. من هذا القبيل: «السلاف ما سال من عصير العنب قبل أن يُعصر، وتسمى الخمر سلافاً... والصهباء هي الخمر سمِّيت بذلك للونها... والكميت من أسماء الخمر لما فيها من سواد وحمرة... والطلاء ما طُبخ من عصير العنب، وبعض العرب تسمي الخمر الطلاء... والمعتَّقة: الخمر التي عُتِّقت زماناً، وقد تُسمَّى الخمر عجوزاً لعُتقها».

(٥٥) نعني باللغة العربية الموروثة تلك التي وصلتنا قبل الانفتاح على الحداثة الغربية واستدخال مفرداتها ابتداء من عصر النهضة فصاعداً.

ولئن يكن فقيهاً آخر سبق ابن حزم إلى التخليط في اسم الخمر، وهو أبو حنيفة الذي قال إن «الخمر قد تكون من الحبوب»[٥٦]، فإن معجمياً آخر بالمقابل وهو ابن سيده يتصدى للرد عليه قائلاً: «وأظنه تسمُّحاً منه لأن حقيقة الخمر إنما هي العنب دون سائر الأشياء... والعرب تسمي العنب خمراً، وأظن ذلك لكونها منه... قال الراعي:

ينازعنِّي بها ندمانُ صدقٍ　　　شواءَ الطير، والعنبَ الحقينا

يريد الخمر».

أما ما يُسكر من أشربة أخرى غير خمر العنب فليس يُسمَّى خمراً، بل ينفرد كل منها بأسماء جنس خاصة بها، ومنها السَكَر وهو نبيذ التمر، وقد كان معروفاً عند العرب، ومنها السقرقع وهو «شراب تتخذه الحبش من الذرة»، وقد عُرف عند العرب باسم الغبيراء[٥٧].

أما الدليل المباشر على أن العرب في زمن الرسول والصحابة كانوا يتقنون فعل التسمية ويخصصون كل شراب مسكر باسمه ولا يعمِّمون اسم الخمر على كل ما أسكر، فيقدمه لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب الذي هناك شبه إجماع على أنه كان من أفقه الصحابة ومن أول من مارس منهم الفتيا. فقد نقل الجوهري في **صحاحه** عن أبي عبيد [= القاسم بن سلام] أن «ابن عمر قد فسر الأنبذة فقال: البتع: نبيذ العسل، والجعة نبيذ الشعير، والميزر من الذرة، والسكر من التمر، والخمر من العنب»[٥٨].

ويبدو أن المتشددين من أهل الفقه والمتقدمين زمناً على ابن حزم تنبَّهوا إلى الخطورة الدلالية لهذا القول المأثور عن ابن عمر، فسارعوا يصحِّحونه بقولٍ موضوع على لسانه أيضاً ومفاده أن تلك الأشربة الخمسة جميعها التي سمَّاها بأسماء مختلفة

(٥٦) لا ننسَ هنا أن أبا حنيفة كان من أصل نبطي، مثله في ذلك أصلاً مثل ابن حزم الذي كان فيما يبدو من أصل فارسي.

(٥٧) ولذا لم يتوانَ الفقهاء عن أن يضعوا على لسان الرسول قوله: «إياكم والغبيراء فإنها خمر العالم».

(٥٨) وفي الحديث أن الرسول نفسه قال مميزاً الخمر التي من العنب عن غيرها من الأشربة: «الخمر من العنب، والسكر من التمر، والمزر من الحنطة، والبتع من العسل، وكل مسكر حرام». وقد رفض ابن حزم الأخذ بهذا الحديث بحجة أنه مرسل.

إنما هي ضروب من الخمر ويسري عليها بالتالي حكم التحريم الذي يسري على الخمر بعينها. هكذا نقل ابن حزم عن ابن عمر من طريق ابن أبي شيبة قوله: «نزل تحريم الخمر وإنَّ بالمدينة خمسة أشربة كلها يدعونها الخمر بما فيها خمر العنب»[٥٩].

والواقع أن حرباً جدالية حقيقية دارت رحاها بين المتشددين من أهل الفقه في التحريم والمتراخين فيه، وعلى الأخص منهم أصحاب أبي حنيفة.

فقد كان مؤسس المذهب قد ذهب إلى أن «**الأنبذة كلها حلال** إلا أربعة أشياء: الخمر، والمطبوخ إذا لم يذهب ثلثاه وبقي ثلثه[٦٠]، ونقيع التمر فإنه السَكَر، والزبيب» [التسويد منا]. وبدوره أبى أبو يوسف، كبير تلامذة أبي حنيفة، تحريم الأنبذة إلا إذا اختمرت أكثر من عشرة أيام. وحتى في حال اختمارها عشرة أيام فأكثر، أبى أن يدينها بأكثر من أنها **مكروهة** ولم يفتِ بأنها محرَّمة، قائلاً بالحرف الواحد: «كل شراب من الأنبذة يزداد جودة على الترك [= الاختمار] فهو مكروه، ولا أجيز بيعه، ووقته عشرة أيام، فإذا بقي أكثر من عشرة أيام فهو مكروه، فإن كان في عشرة أيام فأقلَّ فلا بأس به». وذهب تلميذ أبي حنيفة الثاني، محمد بن الحسن الشيباني، المذهب نفسه، فقال بالكراهية لا بالتحريم، متجرئاً على أن يشمل بهذا الحكم لا الأنبذة غير المعتَّقة فحسب، بل حتى الأنبذة المسكر كثيرها، قائلاً بالحرف الواحد أيضاً: «ما أسكر كثيره مما عدا الخمر أكرهه، ولا أحرِّمه».

وحتى قبل أن يتبلور المذهب الحنفي، كان فقيه الكوفة إبراهيم النخعي قد حصر حكم التحريم بسكر التمر وعصير العنب «إذا أسكر» وأباح كل ما عداهما من الأنبذة حتى ولو كانت مُسكرة.

(٥٩) **المحلى**، ج٣، المسألة ١٠٩٩.

(٦٠) الطبخ هو وسيلة لتسريع الاختمار، وبالاختمار يتحول سكَّر الفواكه المطبوخة إلى كحول.

وقد تنوقلت عن صحابة كبار وتابعين أخبار عن معاقرتهم ما يُسكر من الأنبذة، ومنهم عبد الله بن مسعود الذي كان «يُنبذ له في جرٍّ ويُجعل له فيه عكر [= ثفل النبيذ]». ومنهم أيضاً عبد الرحمن بن أبي ليلى الذي كان يشرب «الطلاء الشديد»، وفي رواية أخرى «نبيذ الجرِّ بعد أن يسكن غليانه». بل إن الابن الثاني لعمر بن الخطاب، وهو عبد الرحمن، كان يدمن على شرب المسكر من غير الخمر، وقد أكثر مرة من الشرب حتى سكر، فانطلق إلى عمرو بن العاص، والي مصر في حينه، سائلاً إياه أن يقيم عليه الحد فأقامه، وما ذلك لأنه شرب بل لأنه سكر، مما يعني أن الحد [= الجلد] في غير الخمر من الأشربة لم يكن على الشرب، بل على السكر. ومن هذا الباب ما رواه الشعبي من أن «رجلاً سكر من طلاء فضربه علي [= بن أبي طالب] الحد، فقال له الرجل: إنما شربت ما أحللتم، فقال له علي: إنما ضربتك لأنك سكرت». وقد رُوي نظير هذا الخبر عن رجل شرب من سطيحة [= مزادة] لعمر بن الخطاب فسكر، فأُتي به عمر، فقال: إنما شربت من سطيحتك، فقال له عمر: إنما أضربك على السكر». وهذا خبرٌ أبلغُ دلالة من سابقه لأنه مزدوجها: فليس فقط أن ضرب الرجل كان على سكره لا على شربه، بل كذلك أن عمر نفسه – صاحب السطيحة – كان يشرب. والواقع أنه رُويت أو وُضعت على لسان الرسول بالذات أحاديث رُهنت فيها إباحة الشرب بعدم السكر. ومنها حديث من طريق سعد بن منصور أن الرسول قال: «اشربوا ما لا يسفِّه أحلامكم ولا يُذْهِب أموالكم». ومنها من طريق ابن عباس أن الرسول قال: «انتبذوا... ولا تسكروا». ومن طريقه أيضاً أن عمر بن الخطاب سأل الرسول: «ما قولك: كل مسكر حرام؟»، قال: «اشرب، فإذا خفتَ فدعْ». ومنها أخيراً من طريق أبي موسى الأشعري أن الرسول قال: «اشربا ولا تسكرا». وهذه الصيغة بعينها هي التي وضعت على لسان عائشة: «اشربوا ولا تسكروا». ومن بعدها على لسان الحسن بن علي بن أبي طالب أن رجلاً سأله عن النبيذ فقال: «اشرب، فإذا رهبت أن تسكر فدعه».

وهذه الأحاديث والآثار جميعها ساقها ابن حزم بنفسه في كتابه **المحلى بالآثار**. وما ساقها بطبيعة الحال إلا ليطعن فيها وليردَّ على من اعتبرهم خصوماً لمذهبه الإسمي الظاهري. ولكن أكثر ردوده انحصرت بإعادة التأويل أو على الأخص بالطعن في الأسانيد وعدالة الرواة. وهكذا قال في رواية خبر معاقرة ابن مسعود لنبيذ الجر، النضر ابن مطرِّف، إنه «مجهول». وفي رواية خبر ضرب عليٍّ على السكر لا على الشرب، وهو مجالد بن سعيد، إنه «ضعيف». وفي راويَي خبر سطيحة عمر بن الخطاب، وهما ابن ذي حدَّان وابن ذي لعوة، إنهما «مجهولان». وفي راويَي حديث الرسول: «استنبذوا ولا تسكروا»، وهما المشمعل بن ملحان والنضر بن عبد الرحمن، إن أولهما «مجهول» وثانيهما «منكَر الحديث ضعَّفه البخاري وغيره». وفي راوي الحديث المنقول من طريق أبي موسى الأشعري، وهو شريك بن عبد الله، إنه «مدلِّس وضعيف». وفي راوي حديث عائشة: «اشربوا ولا تسكروا»، وهو سماك بن حرب، إنه «ضعيف»[٦١].

وغنيٌّ عن البيان أن هذا التركيز من جانب ابن حزم لنقده على الأسانيد واعتماده أسلوب الجرح بدل التعديل، والعكس بالعكس حيثما دعت الحاجة، لا يقوم ولا يؤخر، لأن آلية الإسناد لا تقدِّم بذاتها أي ضمانة للصحة أصلاً إذ، كما تقدم البيان، هي آلية بَعدية لا قَبْلية، نازلة لا صاعدة، مرتدة إلى الوراء لا متقدمة إلى الأمام، تعيد فيها القرون المتأخرة تصنيع القرون المتقدمة، وكما في كل عملية تصنيعية، فإنه كلما تأخر الزمن تحسنت تقنية الإسناد، ورجحت بالتالي كفة الرواة «المعدّلين» على كفة الرواة «المجروحين»، وسُدَّت ثغرات «الانقطاع» و«الإرسال» و«الضعف» و«الجهالة» و«التدليس»، وأُفرزت «الموضوعات» في غيتوات محكمة الإقفال لتشهد بكذبها على صحة «الصحاح» وعلى حُسْن «الحسان»[٦٢].

(٦١) الواقع أن نعوت «ضعيف»، «مدلِّس»، «مجهول»، «كذاب»، «هالك»، «ساقط» تتكرر مئات المرات بقلم ابن حزم طعناً في رواة الأحاديث والأخبار كلما تعارضت رواياتهم مع مقتضيات مذهبه الظاهري ومستتبعاته.

(٦٢) لن ندخل هنا في لعبة التعديل والجرح التي أسرف ابن حزم إسرافاً مفرطاً في توظيفها والتي هي أصلاً متاهة لا مخرج لها. ولكن لنضرب مثالاً واحداً على تعسف ابن حزم في تشغيل الشق السالب من الآلية - أي الجرح - كلما دعته حاجة=

وأياً ما يكن من أمر، فإن خصوم ابن حزم من التعليليين قد دللوا على أنهم أكثر التزاماً منه بالمذهب الإسمي. فهم قد أبَوا أن يحيلوا اسم الخمر إلى غيرها، وعلى حد تعبير ابن حزم نفسه: «فرَّقوا بين الخمر وبين سائر الأشربة المسكرة، فلم يَرَوْها خمراً، وراموا بهذا أن يثبتوا أن الخمر ليست إلا من العنب فقط». والحال أن ابن حزم، لمقتضيات فقهية لا لغوية، أثبت اسم الخمر لكل مسكر، وأدرج في عدادها «شراب العسل وشراب الشعير وشراب القمح وشراب الذرة»[٦٣]. وهذا مع العلم بأن ابن حزم هو القائل: «إنما الأحكام على الأسماء، فإذا بطلت تلك الأسماء بطلت تلك الأحكام المنصوصة عليها» (**المحلى**، ج٣، المسألة ١٠٩٩).

علاوة على ذلك، دلل التعليليون من خصوم ابن حزم على أنهم أشد تمسكاً منه – وهو الداعية الكبير إلى سلطة اللفظ – بمطابقة مدلول اللفظ لمنطوقه؛ فهم، إذ سلَّموا مثله بأن كل مسكر حرام، اعتبروا **عتبة الإسكار** شرطاً لسريان حكم التحريم، على حين ذهب هو عكس هذا المذهب، فاعتبر المسكر ما هو معدود مسكراً باللفظ بصرف النظر عن مدى فاعليته الإسكارية. وفي معرض توكيده أن «العلل كلها منفية عن أفعال الله»، لا يتردد في أن ينفي أن يكون الإسكار، وبالتالي شدة المسكر، «علة التحريم» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٨). فالمسكر في نظره لم يُحرَّم لأنه مسكر، بل ما صار حراماً إلا لأنه حرِّم من دون أي تعليل. وعلى معهود عادته، فإنه عندما يجد نفسه أمام

=الدفاع عن أطروحاته إلى الطعن في هذا أو ذاك من الرواة الذين قد يحتج خصومه برواية من رواياته، وهو مثال شريك بن عبد الله بن أبي نمر المدني الذي وجدنا ابن حزم يرميه بأنه «مدلِّس وضعيف» (ويرميه في موضع آخر من **المحلى** بأنه «مدلِّس يدلِّس المنكرات عن الضعفاء إلى الثقات). فهذا المحدِّث، الذي روى عنه بعض الكبار من أهل الحديث من أمثال سعيد المقبري وسليمان بن بلال، قد اعتمده مالك في **الموطأ** ووثَّقه أبو داود في **السنن**. وهو يحتل مكانة مرموقة في **الصحيحين** إذ روى عنه البخاري ما لا يقل عن عشرة أحاديث، ومسلم نحواً من خمسة عشر حديثاً. وصحيح أن يحيى بن معين، الذي يستشهد ابن حزم برأيه، قال عنه مرة: ليس بالقوي، ولكنه هو نفسه من قال عنه مراراً: ليس به بأس. ثم إن منزلة ابن معين ليست عند أهل الحديث بمثل منزلة البخاري ومسلم. وابن حزم، بطعنه في صدق شريك، يكون قد طعن، ربما من حيث لا يدري، في صحة خمسة وعشرين حديثاً على الأقل من أحاديث **الصحيحين**.

(٦٣) لنلاحظ أن ابن حزم اضطر هو نفسه إلى أن يستخدم هنا تعبير «الشراب» بدل «الخمر»، إذ لو قال «خمر العسل وخمر الشعير وخمر القمح وخمر الذرة» لبدت قولته ناشزة من منظور اللغة.

نصوص حديثية أو خبرية يحتجُّ بها خصومه من أهل التعليل لدلالتها الصريحة على أن درجة الإسكار أو الشدة هي الفيصل بين إجراء حكم التحريم أو إبطاله، لا يتردد في أن يحيلها إلى سلة مهملات الموضوعات أو المدلَّسات أو المستضعفات. ومثال ذلك يطالعنا به النص التالي: «رُوِّينا من طريق ابن عمر أنه رأى النبي (ص) أُتي بنبيذ فوجده شديداً فردَّه، فقيل: أحرام هو؟ قال: فاستردَّه، ثم دعا بماء فصبَّه فيه مرتين، ثم قال: إذا اغتلمت عليكم هذه الأوعية فاكسروا متونها بالماء. ومن طريق ابن عباس عن النبي (ص) مثله، وفيه أنه عليه السلام قال: إذا اشتد عليكم فاكسروه بالماء. ومثله من طريق ابن سعود. وكل هذا لا حجة لهم فيه، لأن خبر ابن عمر هو من طريق عبد الملك بن نافع وعبد الله ابن أخي القعقاع، كلاهما عن ابن عمر مسنداً، وكلاهما **مجهول وضعيف** سواء كانا اثنين أو كانا إنساناً واحداً، ثم هو عنهما عن طريق أسباط بن محمد القرشي وليث بن أبي سُليم وقرة العجلي والعوَّام، **وكلهم ضعيف**» (**المحلى**، ج٣، المسألة ١٠٩٩).

ومثاله أيضاً ردُّ ابن حزم للحديث المروي على لسان أبي القموص زيد بن علي من أن «النبي (ص) قال: اشربوا في الجلد الموكى عليه [= المربوط فوه بالوكي أي الخيط]، فإن اشتد فاكسروه بالماء، فإن أعياكم فأهرقوه». فهو لم يخضِع كسر النبيذ بالماء بهدف تخفيف شدته لأي محاكمة قد تشتم منها رائحة التعليل، وإنما اكتفى بالطعن في إسناد الحديث بقوله: «أبو القموص **مجهول**»[٦٤].

وهذا الموقف نفسه يطالعنا في ردِّ ابن حزم للآثار المروية عن بعض كبار الصحابة من أمثال عمر بن الخطاب وعائشة بنت أبي بكر وعبد الله بن سعود، ومثاله النص التالي:

(٦٤) هنا أيضاً يدلل ابن حزم على أن مداورته لآلية التعديل والجرح أشبه ما تكون «باللعب بالمخراق» - وهذا تشبيه نستعيره منه. فأبو القموص زيد بن علي ليس بذلك «المجهول» كما يرميه بلا أي دليل. فقد حدَّث عنه ابن حنبل وروى له أبو داود وأخرج له الطبري في تفسيره **جامع البيان** وابن الأثير في **أسد الغابة** ووثَّقه المزِّي في **تهذيب الكمال في أسماء الرجال** وابن حجر العسقلاني في **تهذيب التهذيب**، علماً بأن هذين **التهذيبين هما** في الرجال كما قال القائل «بمنزلة **الصحيحين في الحديث**».

«من طريق سفيان الثوري عن يحيى بن سعيد الأنصاري أنه سمع سعيد بن المسيَّب يقول: إن ثقيفاً تلقت عمر بشراب، فلما قرَّبه إلى فيه كرهه، ثم كسره بالماء وقال: هكذا فافعلوا، وهذا **مرسل**[٦٥]. وخبر من طريق ابن جريج عن إسماعيل أن رجلاً عبَّ في نبيذ لعمر فسكر، فلما أفاق حدَّه، ثم أوجع النبيذ بالماء فشرب منه، وهذا **مرسل**. وخبر من طريق ابن أبي مليكة: حدثني وهب بن الأسود قال: أخذنا زبيباً فأكثرنا منه في أداوانا وأقللنا الماء، فلم نلق عمر حتى عدا طوره، فأخبرناه أنه قد عدا طوره وأريناه إياه، فذاقه فوجده شديداً، فكسره بالماء، ثم شرب. وهب بن الأسود **لا يُدرى من هو**[٦٦]. وخبر من طريق معمر عن الزهري أن عمر أُتي بسطيحة فيها نبيذ قد اشتد بعض الشدة فذاقه، ثم قال بخٍ بخٍ اكسره بالماء، وهذا **مرسل**» (**المحلّى**، ج٣، المسألة ١٠٩٩)[٦٧].

وبديهي أن هذه الأمثلة التي نسوقها على إفراط ابن حزم في استخدام آلية التعديل والجرح وتعسفه في مداورتها، بتضعيفه من هو «قوي» وتجهيله من هو «مشهور»، لا تعني أننا نمنح هذه الآلية مصداقية قائمة بذاتها. فجميع المرويات التي يسوقها ابن حزم من أحاديث وآثار في تحريم المسكر بإطلاق أو إباحته النسبية في حال كسره بالماء وتخفيف شدته لا تطابق في نظرنا أي واقع قولي صدر بالفعل، وفي حينه، عن الرسول أو عن الصحابة، بل هي، في أرجح الظن على الأقل، من نتاج الصناعة الفقهية المتأخرة لمدرستين متعارضتين كُتب الاندحار لواحدتهما، وهي المتساهلة، والانتصار لثانيتهما، وهي المتزمتة، مما أسهم، كما تقدم القول في **خلق وضعية فصامية**

(٦٥) رُوي خبر عمر هذا مع بني ثقيف - المشهورة بنبيذها لسكناها الطائف الغنية بكروم العنب - بصيغ شتى كما في رواية ابن أبي شيبة عن هذيل بن شرحبيل من أن «عمر استسقى أهل الطائف من نبيذهم فسقوه، فقال لهم: يا معشر ثقيف، إنكم تشربون من هذا الشراب الشديد، فأيُّكم رابه من شرابه شيء فليكسره بالماء».

(٦٦) بل يُدرى من هو: فهو وهب بن عبد يغوث القرشي الزهري ابن خال الرسول يجتمع هو وآمنة، أم الرسول، في وهب بن عبد مناف. ترجم له ابن حجر العسقلاني في **الإصابة في تمييز الصحابة**.

(٦٧) نظير هذا الرأي أُسند إلى عائشة إذ قالت: «إن خشيتَ من نبيذك فاكسره بالماء». ولكن ابن حزم يمتنع، لمرة واحدة يتيمة، عن الطعن في سند هذا الأثر.

في الحضارة العربية الإسلامية التي ليس كمثلها بين الحضارات السالفة مَن تغنّى شعراؤها بالخمر وأفتى فقهاؤها بتحر يمها[٦٨].

وأياً ما يكن من أمر، فليس عجباً أن يكون ابن حزم أبدى ما أبداه من شراسة في الطعن في رواة الأحاديث والآثار التي يستشهد بها خصومه لإباحة الشراب في حال كسره بالماء: فهم بذلك إنما يحامون عن مبدأ التعليل في الأحكام الذي يمقته ابن حزم أشد المقت. فتحريم المسكر ليس له من معقولية أخرى في نظره سوى كونه بالاسم محرَّماً، لا كونه بالفاعلية مسكراً. وتخفيف المسكر بالماء لا يحيله عن اسمه ولا عن كونه محرَّماً، حتى وإن تكن فاعليته الإسكارية قد تضاءلت إلى حد كبير. ولقد رأينا على كل حال أن ابن حزم يحتجُّ بأن ليس كل من يشرب يسكر، ولا كل من يسكر يهذي، هذا إن لم تأخذه حالة من الوجد الديني. وشرطه الوحيد - وهنا يعاود وفاءه لمذهبه الإسمي - للإباحة هو أن يتحول المسكر لا عن شدَّته، كما يفترض خصومه التعليليون، بل عن اسمه، وذلك هو حال الخمر إذا تخللت: ففي هذه الحال تكون قد سقطت عنها «صفات الخمر المحرَّمة وحلَّت فيها صفات الخلِّ الحلال». وهذا ليس من باب كون شدَّتها الإسكارية قد خفَّت، بل من كون اسمها قد تغيَّر إلى الخلِّ. والخلُّ مباحة بعينها وباسمها لأن الرسول قال - أو قيل إنه قال - «نِعْم الإدام الخلُّ»[٦٩].

رفض التعليل هو إذاً المبدأ الذي ينطلق منه ابن حزم وينتهي إليه دونما أي اعتبار لمبدأ المعقولية، حتى ولو حُدَّت هذه المعقولية بأدنى مستوياتها، أي محض الغوص - كما تقتضي حضارة النص المقدس التي هي الحضارة العربية الإسلامية

(٦٨) انعكست هذه الوضعية الفصامية حتى في الأدبيات الصوفية التي تغنَّت بالخمرة كسبيل إلى الوصال الإلهي.

(٦٩) لنلاحظ هنا أن مثال الخل مربك لفقهاء المدرسة المتزمتة الذين يُجمعون، من خلال حديث موضوع على لسان الرسول حيناً أو عمر بن الخطاب حيناً آخر، على أن ما أسكر كثيره فقليله حرام. والحال أن الخل مسكرة لأن درجتها الكحولية تعادل نصف درجة الخمر (ما بين ٥ و٦ بالمئة). ولكن حتى لا نسقِط مرجعيات عصرنا على عصر سالف، فلنذكر أن مفهوم «الدرجة الكحولية» لم يكن معروفاً يومئذ.

بامتياز - من ظاهر اللفظ إلى باطنه، ومن منطوقه إلى مفهومه، التزاماً بأدنى مستويات السببية التي هي في هذه الحال، السببية الدلالية.

إنكار السببية

لئن يكن ابن حزم، من خلال تأويله لحديث تحريم المسكر، قد رفض مبدأ السببية الدلالية منكِراً أن يكون المسكر قد حُرِّم لأنه مسكر، فلن نفاجأ إذا وجدناه ينكر كل أشكال السببية الأخرى في تعليل الأحكام، بما فيها السببية التي قدمت النواة الأولى لما يمكن أن نسميه بعلم الاجتماع الفقهي في الإسلام، أي مقاصد الشريعة وقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد.

فكما وجدنا ابن حزم يجزم بأن «العلل كلها منفية عن أفعال الله»، كذلك نراه يقطع بأن «الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وأحكامه» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٦).

وكما أن الله لا يفعل عنده لعلة، كذلك فإنه لا يفعل لسبب. وبما أن «أفعال الله لا يجري فيها لمَ»، وبما أنه «لم يحلَّ لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه وأفعاله: «لمَ كان هذا؟»، فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة» (ج٨، ص٥٦٥).

بل إن ابن حزم يمضي إلى أبعد من نفي مبدأ السببية، فينفي **مفهوم السبب** بالذات. وصحيح أن الله - أو رسوله - قد ينصُّ في بعض أحكامه على السبب الذي أوجبها، ولكن هذا السبب يظل محصوراً بها ولا يتعداها إلى غيرها مهما شابهها أو بدا وكأنه يشاركها في العلة. ذلك أن «الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما، في مكان ما، فلا يكون سبباً إلا فيه وحده لا في غيره» (ج٨، ص٥٦٦). وإذا نص الله تعالى أو رسوله (ص) على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا، ولأنه كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا

توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة. قال أبو محمد: «وهذا هو ديننا الذي ندين به، وندعو عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى» (ج٨، ص٥٤٦).

ومن دون أن ينكر ابن حزم - وهذه نقطة تسجل له في خصومته مع الأشاعرة الذين كانوا سبَّاقين إلى إنكار مبدأ العلِّية - وجود العلة في الأشياء الطبيعية وكونها لا تفارق المعلول البتة لكون «النار علة الإحراق والثلج علة التبريد»، فإنه لا يُجري حكم العلة هذا على السبب، وينكر أن يكون «السبب موجباً للشيء المسبَّب منه ضرورة»، بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن من يسأل عن السبب في أحكام الدين ويتساءل «لمَ جعل الله هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً» يكون «قد عصى الله عز وجل وأَلحدَ في الدين وخالف قوله تعالى: «لا يُسأل عما يفعل» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٥-٥٦٦).

إذاً، حتى عندما ينصُّ النص على السبب، **فإن ذلك لا يبيح تأسيس السببية في قانون**، إذ إن السبب نفسه مخلوق لله. ولو شاء الله لما نصَّ عليه: ذلك أنه «تعالى يفعل ما يشاء لا معقِّب لحكمه، لا لسبب ولا لغرض» (**الإحكام**، ج٨، ص٥٦٧).

من هذا المنطلق الرافض لقوننة السببية في أفعال الله وأحكامه ينتهي ابن حزم - وبذلك يُنهي كتاب **الإحكام** - إلى تكذيب كل من يقول «إن الله تعالى إنما يفعل الشرائع لمصالح عباده». وبعد أن يورد عدة أمثلة على أن الله «يفعل ما هو سفه بيننا لو فعلناه نحن» يضيف قائلاً بالحرف الواحد: «قد بطل قولهم: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عباده، وصحَّ بالضرورة أنه يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضرٍّ من شاء. ليس ههنا شيء يوجب إصلاح من أصلح، ولا إفساد من أفسد، ولا هدى من هدى، ولا إضلال من أضلَّ، ولا إحسان من أحسن إليه، ولا الإساءة إلى من أساء، لكنه فعل ما شاء: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾. وهم دائماً

يسألون ربهم: «لمَ فعلت كذا، كأنهم لم يقرؤوا هذه الآية! نعوذ بالله من الخذلان!» (ج٨، ص٥٨٤).

ترى أليس يحق لنا في النهاية بدورنا أن نختم بالقول إنه ما كُذب قط على ابن حزم كما كُذب عليه حين قيل - بلسان الجابري في مسعاه إلى تعميده رائداً للعقلانية البرهانية «المغربية» ضداً على اللاعقلانية العرفانية «المشرقية» - إنه ارتفع «بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمانية البرهانية... فبدلاً من طلب المعاني من الألفاظ... وبدلاً من القول بالجواز وإنكار السببية وإهمال المقاصد» دعا إلى «توظيف سلطات معرفية بديلة ترجع كلها إلى سلطة العقل وحده»، «مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل»، وفي مقدمتها مفهوم المقاصد الذي ينص على أن «الشريعة إنما وُضعت لحفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة»، ومفهوم السببية، أي القول بـ «الاقتران الضروري بين السبب والمسبّب» بوصفه مبدأ المبادئ المؤسس «للتفكير العلمي اليوم»(٧٠).

فليس من أحد في تاريخ الفكر في الحضارة العربية الإسلامية ثبَّت سلطة اللفظ كما ثبَّتها ابن حزم. وليس من أحد أخضع العقل لسلطة الأصل المتمثل بالنص، أقُرآناً كان أم سنَّة، كما أخضعه ابن حزم، وليس من أحد أنكر السببية في أحكام الدين وفكَّ الارتباط بين السبب والمسبّب كما أنكرها ابن حزم وكما فكَّه ابن حزم.

وأخيراً، ليس من أحد تجرأ على نقض قاعدة القواعد في المدوَّنة الفقهية الإسلامية، قاعدة مقاصد الشريعة المتمثلة بجلب المصالح ودرء المفاسد، كما تجرأ على نقضها ابن حزم.

(٧٠) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص٥٥٢-٥٦٤.

ومع ذلك كله، إن كنا نقرُّ لابن حزم بأصالة في التفكير - ونحن نقرُّ له بها - فإنما لأنه غالى في كل ذلك غلوّاً تأدّى به إلى تأليب الفقهاء عليه وإحراق كتبه.

تصنيم النص

لنبقَ مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي» هنيهة أخرى.

ففي السياق نفسه دوماً، أي سياق النزعة المركزية «المغربية» المتماهية مع ذاتها تحت راية العقلانية، والقائلة على سبيل التضاد بـ «مشرقية» العقل المستقيل في الإسلام قبلاً وبعداً، يؤكد مؤلف **تكوين العقل العربي** أن كل المشروع الظاهري لابن حزم إنما يحكمه، «من الزاوية الإبستمولوجية المحض»، «إيمانه بكونية العقل وطموحه إلى جعله السلطة المرجعية الوحيدة في مختلف مجالات المعرفة» (ص٣١٠).

والحال أننا إذا شئنا أن نتبنى بدورنا هذه الصيغة، فسنلاحظ أنها تحتاج، كيما تكون مطابقة «إبستمولوجياً» لمضمون الظاهرية الحزمية، إلى تعديل واحد: ألا هو إجراء مقايضة بين المفردات وإحلال «النص» محل «العقل». فكما سنرى حالاً، إن كل مشروع ابن حزم الظاهري المنزع إنما يقوم على حصر السلطة المرجعية بالنص، وهذا إلى حد المصادرة على أنه في حال غياب النص، فإن مفهوم **السلطة المرجعية** نفسه ينعدم أو يدخل على الأقل في حالة من وقف التنفيذ. أضف إلى ذلك أنه لولا هذه المرجعية الحصرية إلى النص لانعدم أصلاً معنى الاسم الذي اختاره ابن حزم لمذهبه: فلا ظاهرية إلا بالإحالة إلى النص. أما العقل، فلو اكتفى بالاشتغال على مستوى ظاهر الأشياء من دون باطنها، أو **بنيتها التحتية** كما نؤثر أن نقول بلغة أكثر اتصالاً بمنجزات العقل العلمي الحديث، لكفَّ عن أن يكون عقلاً.

لقد سبق لنا أن استشهدنا بقول ابن حزم: «لولا النص لم يصحَّ ما يُدرَك بالعقل والحواس» (**الإحكام**، ج٥، ص٩٩). كما سبق لنا الاستشهاد بقوله إنه قد بَطُل «أن

يكون للعقل مجال في حظر أو إباحة، أو تحسين أو تقبيح» (**الإحكام**، ج١، ص٥٦). كذلك سبق لنا الاستشهاد بقوله إن «الأشياء كلها ليس لها [قبل ورود الشرع] حكم في العقل أصلاً»، ومتى ما وردت الشريعة «فواجب العقول الانقياد... لما وردت به» (ج١، ص٥٢-٥٦).

وما ينبغي أن نضيفه هنا هو أن العقل ذاته ليس في نظر ابن حزم مقولة ذات سؤدد ذاتي. فعلاوة على أنه مأمور بالنص لا آمر له، فليست مرجعيته إلى ذاته بل إلى خالقه: فهو من خلقه على ما هو عليه ورتَّب له إحداثياته وحدَّد له نصاب المعقولية الذي عليه يقوم مبدأ اشتغاله. ولو شاء خالق العقل أن يخلقه على عكس ما هو عليه لفعلَ، ولكان اللامعقول في هذه الحال هو المعقول، وبمفردات ابن حزم، لكان «السفه» هو «الحكمة». هكذا يقول في نص طويل يردُّ فيه على من «زعم» أن رتبة العقل قائمة في العقل ذاته: «إن العقل يشهد أن الله تعالى خالقه، وأنه تعالى كان واحداً أولاً، إذ لا نفس حيوانية ولا عقل مركَّب فيها ولا في غيرها، ولا جوهر ولا عرض، ولا عدد ولا معدود ولا رتبة من الرتب، وأنه تعالى خلق النفوس بعد أن لم تكن، وخلق العقول على ما هي عليه بعد أن لم تكن، ورتَّب فيها الرتب على ما هي عليه بعد أن لم يكن شيء منها(٧١)، وأنه لو شاء أن يخلق العقول على غير ما هي عليه، وأن يرتِّب الأمور على خلاف ما رتَّبها لفعله، ولما تعذَّر عليه ذلك، ولكان حينئذ هو الحق والحكمة، وما عداه... العبث» (**الإحكام**، ج٤، ص٤٧٦).

ونحن لا ننكر أن ابن حزم ترك للعقل بعض الدور يلعبه في المعرفة، ولكنه حصره بمعرفة **الطبائع** دون **الشرائع** قائلاً بالحرف الواحد: «إن من شبَّه الطبائع التي تُعلم بالحسِّ بالشرائع التي لا تُعلم إلا بالنص، ولا مدخل للعقل ولا للحسِّ في تحريم

(٧١) الرتب: ينبغي هنا أن تُفهم على أنها المقولات في المنطق الأرسطي. وبنفيه سؤدد الرتب (= المقولات)، وفي مقدمتها الجوهر والعرض، يكون ابن حزم قد شهر **قطيعته** - وليس انتماءه كما يتقوَّل ناقد العقل العربي عليه - مع «العقل الكوني».

شيء منها ولا في إيجاب فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك، فهو غافل جاهل» (**الإحكام**، ج٧، ص٤٧٠).

وعلاوة على هذا الإطلاق ليد النص والكفِّ ليد العقل في معرفة الشرائع، إن ابن حزم لا يكون قد أعلى كثيراً من مكانة العقل، إذ حصر دوره بمعرفة الطبائع. فهو يصدر من الأساس عن رؤية تراتبية للعالم تضع الدنيويات - وإليها تنتمي الطبائع - في أدنى المراتب، والدينيات - وإليها تنتمي الشرائع - في أعلاها. وباستعادة مفردات المنطق الأرسطي، فإن **عرضيات** الطبائع لا تقبل مقارنة في نظر ابن حزم كما سنرى لاحقاً مع **جوهريات** الشرائع، إذ إن الإنسان في نظره هو بالتعريف **حيوان ديني** ولا يمتُّ سلَّمُ قِيَمه بصلة إلى سلَّم قيم **حيوان أرسطو السياسي**.

هذه الرؤية الدينية للعالم تتجلى من مفتتح كتاب **الإحكام في أصول الأحكام**. فالعقل نفسه يكفُّ في هذا المفتتح عن أن يكون **عقلاً معرفياً**، ليصير إلى محض **عقل أخلاقي** من حيث أنه قوة ركَّبها الله في النفس البشرية لتعينها على «طاعته وعلى كراهة الحود عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهل والشهوة والغضب المولِّد للعصبية وحميّة الجاهلية. فمن اتَّبع ما أناره له العقل الصحيح نجا وفاز، ومن عاج [= مال وانحرف] عنه هلك، وربما أهلك» (**الإحكام**، ج١، ص٩).

بل إن المنطق نفسه يتجرد من وظيفته المعرفية النظرية ليتحول بدوره إلى منطق أخلاقي بوصفه قوة أخرى من القوى التي ركَّبها الله في النفس البشرية، هي «قوة التمييز التي سمَّاها الأوائل المنطق وجعل لها [= للنفس] خالقها بهذه القوة سبيلاً إلى فهم خطابه عز وجل» (ج١، ص٨)(٧٢).

(٧٢) في هذا السياق نفسه، الأخلاقي لا المعرفي، ينوِّه ابن حزم بأنه ما ألَّف كتابه **التقريب لحدِّ المنطق** وما تكلم فيه على كيفية الاستدلال وأنواع البرهان إلا «لمعرفة علامات الحق من الباطل» عملاً بقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ الله وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الأَلْبَابِ﴾.

وفي هذا السياق التدييني عينه يعطي ابن حزم أولوية مطلقة للأخرويات على الدنيويات قائلاً بالحرف الواحد: «قد تيقنَّا أن الدنيا ليست دار قرار، ولكنها دار ابتلاء واختبار ومجاز إلى دار الخلود، وصحَّ بذلك أنه لا فائدة في الدنيا وفي الكون فيها إلا العلم بما أمر به عز وجل وتعليمه أهل الجهل، والعمل بموجب ذلك، وأن ما عدا هذا مما يتنافس فيه الناس غرور، وأن كل ما تشْره إليه النفوس الجاهلة من غرض خسيس خطأ، إلا ما قُصد به... الحكم بأمر الله تعالى وبأمر رسوله (ص)» (**الإحكام**، ج١، ص١١).

وفي هذا السياق نفسه كان ابن حزم في الرسالة **في مراتب العلوم** قد بوَّأ علم الشريعة مكانة الصدارة واستتبع له سائر العلوم، ومضى إلى حد إنكار صفة العلم على العلم إذا ما ادَّعى لنفسه الاستقلال بنفسه وبغائيته، ولم يجعل وِكْده «معرفة الأشياء على ما هي عليه» لا لغرض سوى التوصل إلى معرفة «صانع الأشياء»، قائلاً في ذلك: «أفضل العلوم ما أدى إلى الخلاص في دار الخلود... وإن اشتغل مغفَّل عن علم الشريعة بعلم غيره فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ آثر الأدنى والأقل على الأعلى والأعظم منفعة... فإن قال قائل: إن في علم العدد والهيئة والمنطق معرفة الأشياء على ما هي عليه، قلنا إن هذا حسن إذا قصد به الاستدلال على الصانع للأشياء... وأما إن لم يكن الغرض إلا معرفة الأشياء الحاضرة على ما هي عليه فقط، فطالب هذه العلوم... هو أن يوصف بالفضول والحماقة أقرب منه إلى أن يوصف بالعلم»[٧٣].

ومن منطلق هذه الأولوية المطلقة التي يعطيها ابن حزم للأخرويات على الدنيويات ينصرف همه الأول، لا إلى تثبيت السلطة المرجعية للعقل كما يتقوَّل عليه مؤلف **تكوين العقل العربي**، بل إلى تثبيت السلطة المرجعية للنص واستتباع العقل له استتباعاً مطلقاً في كل ما يتصل بمعرفة الشرائع، واستتباعاً غائياً في ما يتصل بمعرفة الطبائع. ومما يزيد هذا الاستتباع إطلاقيةً أن النص في نظر ابن حزم ليس مقدساً فحسب، بل هو مقدس

(٧٣) رسالة في مراتب العلوم، في: رسائل ابن حزم، ج٤، ص٧٤-٧٥).

إلى حد **التصنيم**، بل إلى حد **التأليه**. ذلك أن قائل النص ليس أحداً آخر سوى الله، وهذا سواء أكان قائل هذا النص هو الله نفسه، أم رسوله، أم الصحابي، أم التابعي الذي حدَّث عنه(٧٤). وبديهي أنه عندما يقول الله فليس يبقى من دور للعقل سوى أن يكون «مفهماً عن الله تعالى مراده» (**الإحكام**، ج١، ص٦٧). وهذا الحصر لدور العقل بـ «الفهم عن الله» (ج١، ص٣١) هو ما يريد مؤلف **تكوين العقل العربي** أن يقنعنا بأنه تنصيب للعقل «سلطةً مرجعيةً وحيدةً»!

أما أن الله هو قائل النص سواء بلسان نفسه أو بلسان الرسول أو حتى بلسان المحدثين عن الرسول، فإن الدفاع عن هذه الأطروحة اللاهوتية البالغة الخطورة والمثلثة الأبعاد اقتضى من ابن حزم تطوير ثلاث مصادرات كبرى.

أولاً، على صعيد **مصحفة القرآن**. فلئن توقَّف ابن حزم عند عملية التدوين الأولى في الإسلام هذه(٧٥)، فما ذلك ليطرح أو ليجيب عن السؤال الذي يرد إلى الذهن مباشرة في هذه الحال، وهو مدى مطابقة المصحف **كنص** للقرآن **كخطاب**: فهذه المطابقة هي في نظره كما في نظر سائر أهل التفسير والفقه تحصيل حاصل. وإنما ما ينفرد به ابن حزم انفراداً يعزُّ مثيله في السوابق كما في اللواحق الإسلامية هو مدَّعاه بأن مَن مَصْحَف القرآن، أي جمعه ورتَّبه بين دفتَي مصحف، هو الله نفسه. وغنيٌ عن البيان أن هذه الدعوى البالغة الجرأة تصفع صفعاً شديداً ما تواضع عليه المأثور الإسلامي، من دون مخالفة مخالف، من أن مصحفة القرآن كانت في عهد عثمان بن عفان وبأمر منه(٧٦).

---

(٧٤) لا يخلو الأمر من مفارقة أن نقول هنا «قائل النص». فالقول لا يصير نصاً إلا بوساطة كاتب. ولكن المسافة التي تفصل بين القول والنص، أو بين القائل والكاتب - ومثالها المسافة التي تفصل بين القرآن والمصحف - ليست مما يدخل في نطاق المفكَّر به عند ابن حزم ولا عند سائر النصوصيين ابتداءً من الشافعي فصاعداً.

(٧٥) انظر ما كتبناه عن المصحفة في **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠، ص٥٩-٦٣.

(٧٦) وهي تصفع صفعاً أشد بطبيعة الحال ما ذهب إليه بعض المأثور الاستشراقي من تأخير إنجاز عملية المصحفة إلى نهاية القرن الأول. انظر في ذلك: ألفْريد لوي دي بريمار: **تأسيسات الإسلام** *Les fondations de l'Islam*، منشورات لوسُوي، باريس ٢٠٠٢، ص٢٧٨-٣٠١.

فحرصاً من ابن حزم على إلغاء كل مسافة محتملة بين القرآن والمصحف، مما قد يفسح مجالاً للتشكيك في إلهية النص بصفته استعادة بَعْدية للخطاب، نراه يجزم بأن «القرآن إنما جمعه وألّفه الله تعالى» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٦٦). بل نراه يجزم بمزيد من التفصيل بأن «جمع القرآن كما هو من ترتيب حروفه وكلماته وآياته وسوره، حتى جمع كما هو، فإنه من فعل الله عز وجل» (ج٤، ص٥٥٢).

وتثبيتاً لهذه الدعوى، التي لا يكاد شذوذها عما أجمع عليه المأثور الإسلامي يحتاج إلى بيان، يذهب ابن حزم إلى أن المصحف كان ناجزاً مكتملاً بتمامه وبكل حروفه، وحتى بكل قراءاته، في عهد النبي نفسه، وإلى أن عثمان بن عفان لم يفعل أكثر من أنه «نسخ» هذا المصحف الجاهز في أربع نسخ لتوزيعها في الأقطار، قائلاً في ذلك: «أمَّا فعل عثمان رضي الله عنه فلم يمت إلا والقرآن مجموع كما هو مرتَّب لا مزيد فيه ولا نقص ولا تبديل، والقراءات التي كانت على عهد رسول الله (ص) باقية كلها كما كانت، لم يسقط منها شيء، ولا يحلُّ حظر شيء منها قلَّ أو كَثُر»[٧٧] (**الإحكام**، ج٤، ص٤٨٠).

وليس يخفى الغرض الذي يسعى إليه ابن حزم من وراء هذا الإغلاق لعملية تدوين المصحف وختمه بالخاتم الإلهي: فإزاء نص ناجز ومصنَّم تولى الله نفسه تأليفه وجمعه وترتيبه، لا يبقى من خيار آخر للعقل، الذي ما خلقه الله أصلاً إلا ليفهم عنه تنزيله، سوى أن يؤسس نفسه في تبعية ذليلة لا تطرح حتى سؤال «كيف» أو «لمَ»، وأن يحصر وظيفته بالانقياد لمعاني ألفاظ الآيات بالترتيب الذي رُتبت إلهياً عليه من دون تقديم ولا تأخير ومن دون طرح أية أسئلة تتعدى ما ورد به النص إلى ما لم يرد تعليلاً أو تعميماً أو تخصيصاً، بما في ذلك الاستنكاف عن ربط معاني الآيات بأسباب نزولها، وهو ما يمثِّل محاولة أولية في المأثور الإسلامي لتأريخ النص.

(٧٧) من هذا المنطلق يطعن ابن حزم في صحة جميع الروايات التي تشير إلى أن عثمان بن عفان أحرق المصاحف الأخرى غير «الدستورية» وأسقط بعض الحروف أو بعض القراءات.

والواقع أن ما يلغيه ابن حزم، من خلال نظريته في التدخل الإلهي المباشر في مصحفة القرآن، ليس تاريخ القرآن وحده - وهو ما لم يتجرأ على الكتابة فيه سوى بعض من أهل الاستشراق(٧٨) - بل كذلك تاريخ المصحف الذي شغل - هو - باباً مستقلاً في المأثور الإسلامي بدءاً بـ **كتاب المصاحف** لابن أبي داود السجستاني (ت ٣٢٧) وانتهاءً بـ **الإتقان في علوم القرآن** للسيوطي(٧٩).

ولنا أن نلاحظ على كل حال أن المسكوت الكبير عنه في مشروع ابن حزم للتسييج الإلهي للنص المُمَصْحف ليس واقعة التدوين التاريخية فحسب، بل كذلك واقعة الاستنساخ. فحتى على فرض أن المصحف الإمام كان من تدبير إلهي مباشر، كما يذهب إلى ذلك ابن حزم، فلا مجال للمماراة في أن النسخ التي أمر عثمان بنسخها طبقاً عن أصل من هذا المصحف الإمام وبعث بها إلى الأقطار كانت من صنع بشري محض. والحال أنه ليس لعمل البشر أن يدَّعي لنفسه الكمال مهما توخاه في مهمة تحفُّ بها القداسة كمهمة استنساخ المصحف. ومن ثم لا يستبعد أن يكون ناسخ من الناسخين الأربعة أو الخمسة أو الستة - وهو عدد يختلف باختلاف الروايات - قد أنقص أو زاد حرفاً في ما نسخ(٨٠). بل لا يستبعد أن يكون قد سها عن استنساخ آيات أو أجزاء من آيات أدرجها أهل علوم القرآن فيما بعد في عدد «ما محي رسمه وبقيت تلاوته». وتناسي ابن حزم لبشرية عملية الاستنساخ هذه هو ما جعله يسكت سكوتاً تاماً عن شقٍّ لا يستهان به من المأثور الإسلامي تمثَّل بكتب اختلاف المصاحف - فضلاً عن كتب اختلاف القراءات -

(٧٨) وفي مقدمتهم نولدكه الذي صودرت على كل حال ترجمة كتابه **تاريخ القرآن** ومنعت في شتى الأقطار العربية.

(٧٩) الواقع أن **كتاب المصاحف** هو عنوان لعدة تآليف تحمل تواقيع ابن عيسى الأصبهاني وابن الأنباري وابن أشتة وغيرهم.

(٨٠) هل هذه المسافة البشرية الفاصلة بين القرآن والمصحف هي ما يفسر أن يكون المدوِّن الأول قد كتب «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» بدلاً من «يديهما»؟ وما يفسر أن يكون لفظة «الصابئون» جاءت مرة بالرفع وأخرى بالنصب في آيتين متطابقتين نصّاً هما الآية ٦٩ من سورة المائدة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى﴾ والآية ١٧ من سورة الحج ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى﴾؟ أَوَيكون ذلك ما يبرر قول عائشة لمّا اطّلعت على المصحف العثماني: «إن في هذا القرآن للحناً وستقوِّمه العرب بألسنتها»؟

اللافتة للنظر بتبكيرها في الظهور، وأشهرها كتاب **اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق** لابن عامر (ت ١١٨هـ)، وكتاب **اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة** للكسائي (ت ١٨٩هـ)، وكتاب **اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف** للفراء البغدادي (ت ٢٠٧هـ)، وكتاب **اختلاف المصاحف** لخلف بن هشام (ت ٢٢٩هـ)، وكتاب **اختلاف المصاحف وجامع القراءات** للمدائني (ت ٢٣١هـ)، وكتاب **اختلاف المصاحف** لأبي حاتم السجستاني (ت ٢٤٨هـ). وهذا بالإضافة إلى المصاحف التي عرفت بأسماء أصحابها، ومنها مصحف ابن مسعود ومصحف ابن عباس ومصحف ابن الزبير ومصحف أبيّ بن كعب، فضلاً عن مصحف فاطمة الذي كان - ولا يزال - معقد خلاف كبير بين كبريَي فرق الإسلام: السنَّة والشيعة، وكذلك مصحف علي بن أبي طالب الذي يبدو أنه كان مرتباً حسب تاريخ النزول على ما يفيدنا السيوطي في **الإتقان**.

ثانياً، **قرأنة الحديث**. فبعد التسبيج الإلهي للمصحف، يتصدى ابن حزم لتسبيج مماثل للحديث بنقل نصابه الماهوي من **كلام للرسول إلى كلام لله**. وقد كنا رأينا أن أوَّل من نظَّر لهذه النقلة اللاهوتية - الإبستمولوجية صاحب **الرسالة** بتعميده القرآن وحياً متلوَّاً والحديث وحياً غير متلوٍّ. والحال أن ابن حزم، المنقلب على الشافعي بالمزايدة لا بالمناقصة، يذهب إلى أبعد من ذلك إلى حد اعتبار الحديث، بوصفه كلام الله، عديلاً للقرآن، بل «مثل القرآن وأكثر» كما يقول، وهو يستند في ذلك إلى مقولة موضوعة على لسان الرسول.(٨١)

وبديهي أن ابن حزم لا يتوانى، مثله مثل الشافعي، عن الاستشهاد بالآيتين ٢ و٣ من سورة النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾. وبديهي أيضاً أنه

(٨١) لنقرَّ لابن حزم بأنه أدرك ما في مثل هذه المقولة من مبعث للحرج، فحرص على تأويل لفظة «أكثر» تأويلاً عددياً بقوله: «لا نُكر في هذا اللفظ لأنه (ص) إنما أراد بذلك اللفظ أنها أكثر عدداً مما ذكر في القرآن» (**الإحكام**، ج٢، ص١٥٩).

يتجاهل، مثله مثل الشافعي، كون سورة النجم سورة مكية، وكون الآيتين بالتالي قد نزلتا قبل أن يكون للحديث ولمفهوم الحديث بالمعنى النبوي وجود[٨٢].

وبديهي أخيراً أن ابن حزم يتأول الآيتين، مثله مثل الشافعي، تأويلاً يخرجهما عن مدلولهما إلى المدلول الذي يريد أن يسقطه عليهما. فالآيتان نزلتا في سياق المجادلة مع أهل مكة من مشركين وكتابيين ممن أبَوا تصديق بعثة الرسول، تنبيهاً لهم على أن الرسول حين ينطق بالقرآن فليس ينطق عن هوى، بل بما يؤتاه من وحي من ربه. وليس صعباً أن ندرك أين يعاظل ابن حزم، كما الشافعي، في التأويل: فهو يطلق فعل النطق ويفكُّ الارتباط بينه وبين المنطوق به، أي آي القرآن، ليصير يعني أن كل ما هو منطوق به من قِبل الرسول إنما هو وحي من عند الله. والواقع أن تعبير «كل من عند الله» هو التعبير الأثير لدى ابن حزم للمرادفة والمساواة بين القرآن والحديث. ففي معرض ردِّه على «ما ادعاه بعضهم من تعارض النصوص – وهو التعارض الذي سبقه الشافعي إلى نفيه – يقول: إذا تعارض الحديثان، أو الآيتان، أو الآية والحديث، فيما يظن من لا يعلم، ففرضٌ على كل مسلم استعمال كل ذلك، لأنه ليس بعض ذلك أَولى بالاستعمال من بعض، ولا حديث أوجب من حديث آخر مثله، ولا آية أَولى بالطاعة لها من آية أخرى مثلها، وكلٌّ من عند الله» (**الإحكام**، ج٢، ص١٥٨).

ودوماً في سياق المرادفة والمساواة بين القرآن والحديث يقول ابن حزم ويكرر القول:

- «إنه تعالى أودع الشرائع في الكلام الذي أمر به رسول الله (ص) بتبليغه إلينا وسمَّاه قرآناً، وفي الكلام الذين أنطق به رسوله (ص) وسمَّاه وحياً غير قرآن» (ج١، ص١٢).

(٨٢) لا ننسَ أن القرآن سمَّى نفسه بنفسه بـ «الحديث»، وذلك في الآية ٢٣ من سورة الزمر المكية ﴿الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ﴾.

- «لمّا بيّنا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه، نظرنا فيه فوجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله (ص): ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾، فصحَّ لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله (ص) إلى قسمين: أحدهما وهو متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام هو القرآن، والثاني وهو مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو، لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله (ص)... والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، هما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد» (ج١، ص٩٣-٩٤).
- «إذ قد بيَّن الله لنا أن كلام نبيه إنما هو كله وحي من عنده، وأن القرآن وحي من عنده... فصحَّ صحة ضرورية أن القرآن والحديث متفقان، هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف» (ج١، ص٩٦).

وانطلاقاً من جميع هذه المرادفات ومعادلات المساواة بين القرآن والحديث لا يجد ابن حزم أي حرج في أن ينتهي إلى القول بأن الخبر المنقول عن الرسول يكافئ في إلزاميته القرآن نفسه، وذلك ما دام «كلامه (ص) وحياً من عند الله»، وما دام «كل ذلك سواء في أنه وحي»، أي - بالاستعارة من اللاهوت المسيحي - ما دام الحديث «مشاركاً في الجوهر» للقرآن من حيث **الماهية الوحيية** «ولا يضرُّه أن لا يُسمَّى قرآناً ولا يُكتب في المصحف» (**الإحكام**، ج٤، ص٥٠٨)[٨٣].

(٨٣) إنما من هذه المعادلة بين القرآن والحديث والغلو في المماثلة بينهما باعتبارهما كليهما وحياً «من عند الله» نفهم حرج ابن حزم عندما يصطدم - وهو الذي كان يطيب له أن يصنِّف نفسه في عداد أهل الحديث - بأحاديث تؤكد بشرية الرسول كما في حديث «إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر» الذي وجدناه يتكرر بعشرات الصيغ في المدونة الحديثية. فواضح أن الرسول عندما يغضب أو يخطئ في الحكم، أو حتى عندما يسبُّ ويشتم، فإنه يكون ناطقاً لا «من عند الله» بل من عند نفسه، خلافاً لمدَّعى ابن حزم من أنه لا يقول شيئاً «من تلقاء نفسه». والحال أن ابن حزم يجد المخرج لحرجه هذا بتمييزه ما يقوله الرسول في أمور الدين عنها في أمور الدنيا. ولكن هذا التمييز يبقى شكلياً بحتاً أو مجرد إعلان مبدأ نظري. ذلك أن العشرات من الأحاديث التي يحتج بها ضد خصومه القياسيين والتعليليين استدلالاً منه على كونها وحياً إلهياً، وغير قابلة بالتالي للقياس والتعليل، إنما هي أحاديث خاصة في أمور الدنيا، كحديث الفأر الواقع في السمن وحديث الكلب الوالغ في الإناء وحديث البائل في الماء الراكد، الخ. وإلى هذه الأحاديث التي تقدَّم بنا الكلام عنها نستطيع أن نضيف المئات من الأحاديث ذات المنطوق الدنيوي المحض التي استشهد بها ابن حزم في المحلّى بصفة خاصة - ولم نعرض لها - في سياق=

يبقى أن نقول إن ابن حزم، بقرأنته الحديث وإنزاله إياه منزلة القول الإلهي، كبَّل العقل بقيد أبهظ بما لا يقاس بما هو معتاد في حضارات النص المقدس. أولاً لأن المدونة الحديثية، كما تراكمت عبر القرون الأربعة الأولى، أضخم بعشرات المرات في الحجم من القرآن. أضف إلى ذلك الغلبة الكبيرة لنصوص الأحكام في الحديث على القرآن. فالسور المدنية، المتضمنة لآيات الأحكام، لا تتعدى خُمس القرآن: ٢٣ سورة من أصل مئة وأربع عشرة. ثم إن عدد آيات الأحكام هذه لا يتعدى بضع مئات من أصل أكثر من ستة آلاف آية قرآنية. وبالمقابل، إن عدد أحاديث الأحكام التي تستعصي على الحصر يتعدى الألوف في المدونة الحديثية الخاضعة أصلاً، كما تقدم البيان، لقانون التضخم. وهذا بعكس القرآن الذي خضع من القرن الأول لقانون الحصر(٨٤). والحال أن نصوص الأحكام هي الأكثر إلزامية للعقل والأشد تكبيلاً له في الإسلام كما في سائر حضارات النص المقدس.

ثالثاً، **المشاركة البشرية في القول الإلهي**. فما يذهل في مذهب ابن حزم ليس فقط مصادرته على أن كل ما يقوله الرسول فإنما الله قائله، وهذا من دون تمييز بين قرآن وحديث، بل ما يذهل أكثر بعدُ مصادرته على أن كل ما قد يقوله «ثقة» من الرجال «الثقات» على لسان الرسول فإنما يكون قد قاله الله بذاته على لسان رسوله. هكذا يقول ابن حزم في مفتتح كتابه **الإحكام**: «صحَّ يقيناً أن الدين كله لا يؤخذ إلا عن الله عز

=ياته لأحكام الدين، ومنها حديث تحريم أكل الحيَّات والحلزون والضفدع، وحديث وجوب لعق الأصابع والصفحة بعد تمام الأكل، وحديث تحريم الشرب قائماً وإباحة الأكل قاعداً، وحديث نفي العدوى، وحديث نجاسة الكلاب والأمر بقتلها، وحديث تحريم التختم بالذهب ولبس الحرير على الرجال، وأخيراً جملة الأحاديث التي لا تقع تحت حصر والتي تتصل بأحكام المعاملات الدنيوية الخالصة مثل شروط البيع والقرض والرهن والاستئجار والوكالة والكفالة والإجارة والسقاية والمزارعة، الخ.

(٨٤) بقي قانون الحصر هذا ساري المفعول حتى مطلع الأزمنة الحديثة في العالم العربي فيما يتعلق بالقراءات. فقد تقلصت طرداً مع الزمن القراءات العشر والقراءات السبع إلى ثلاث قراءات أو روايات، هي رواية الدوري عن أبي عمرو البصري، ورواية ورش بن نافع المدني، ورواية حفص عن عاصم الكوفي التي كتبت الغلبة لها في النهاية مع التحول الحاسم المفعول إلى المصحف المطبوع. انظر في ذلك مقدمة آرثر جفري لـ كتاب **المصاحف** لابن أبي داود السجستاني، المطبعة الرحمانية، القاهرة ١٩٣٦، ص٨-٩.

وجل، ثم على لسان رسول الله (ص)، فهو الذي يبلغ إلينا أمر ربنا عز وجل ونهيه وإباحته، **لا مبلغ إلينا شيئاً عن الله تعالى أحد غيره**[٨٥]. وهو عليه السلام لا يقول شيئاً من عند نفسه، لكن عن ربه تعالى. ثم على ألسنة أولي الأمر منا، فهم الذين يبلِّغون إلينا جيلاً بعد جيل ما أتى به رسول الله (ص) عن الله تعالى، وليس لهم أن يقولوا من عند أنفسهم شيئاً أصلاً... هذه صفة الدين الحق الذي كل ما عداه باطل وليس من الدين، إذ ما لم يكن من عند الله تعالى فليس من دين الله أصلاً، وما لم يبيِّنه رسول الله (ص) فليس من الدين أصلاً، وما لم يبلِّغه إلينا أولو الأمر منا عن رسول الله (ص) فليس من الدين أصلاً» (**الإحكام**، ج١، ص١٣-١٤).

وأما أن «أولي الأمر» مكلفون بالتبليغ عن الرسول، ومنه عن الله نفسه، فإن ابن حزم يجد دليله على ذلك في الآية ٥٩ من سورة النساء: ﴿أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. ويكاد لا يحتاج إلى بيان أن ابن حزم يضرب هنا صفحاً عما انعقد عليه إجماع أهل التفسير وأسباب النزول من أن الآية نزلت على الأرجح في الحرب وقسمة غنائمها، وأن المعنيين بأولي الأمر كما يسلِّم بذلك الشافعي نفسه في **الرسالة**، «أمراء السرايا». والحال أن ابن حزم لا يحجم، ليس فقط عن التحكم بمدلول الآية، بل حتى عن «خيانة» مذهبه الإسمي فيتأول «أولي الأمر» لا على أنهم الأمراء كما يقتضي ظاهر اللفظ، بل على أنهم «أهل العلم» (**الإحكام**، ج٦، ص٢٤٢)، كما يتأول الأمر بطاعتهم على أنه الأمر بتصديقهم «فيما نقلوه إلينا عن رسول الله (ص)» (ج٥، ص١١٦).

وليس يخفى غرض ابن حزم من هذا التعسف في التأويل: فهو يبغي تأسيس «أهل العلم»، أي «نَقَلَة الحديث»، في سلطة ثالثة بعد سلطة الله وسلطة الرسول، تتمتع بالإلزامية نفسها في وجوب طاعتها وفي تصديق ما تنقله عن الرسول، وبالتالي عن

(٨٥) سوَّدنا هذه العبارة لأنه ستكون لنا إليها عودة توّاً.

الله، مفوَّضَة في ذلك بأمر إلهي صريح. هكذا يقول ابن حزم: «أما تكرار الله تعالى الأمر بطاعة رسوله (ص) بعد أمره بطاعة نفسه تعالى، وتكراره الأمر بطاعة أولي الأمر بعد أمره بطاعة الرسول (ص)، وإن كان كل ذلك ليس فيه إلا طاعة ما أمر الله به... فوجه ذلك واضح، وهو بيان زائد لولا مجيئه لالتبس على بعض الناس فهم ذلك الأمر، وذلك أنه لو لم يأمرنا الله تعالى إلا بطاعته فقط لتوهَّم بعض الجهَّال أنه لا يلزمنا إلا ما قاله تعالى في القرآن فقط، وأنه لا يلزمنا طاعة رسوله (ص) فيما جاءنا به مما ليس في نص القرآن... ولو لم يأمرنا تعالى بطاعة أولي الأمر منا لأمكن أن يهمَّ جاهل فيقول: «لا يلزمنا طاعة رسول الله (ص) إلا فيما سمعنا منه مشافهة. فلما أمرنا تعالى بطاعة أولي الأمر منا ظهر البيان في وجوب طاعة ما نقله إلينا العلماء عن النبي (ص)» (**الإحكام**، ج٤، ص٥٣٠).

الأمر بطاعة أولي الأمر يعدل، إذاً، ضمانة إلهية لصدق نقلهم الحديث، إذ لو يكن نقلهم مضموناً سلفاً لما أمر الله بطاعتهم. وابن حزم لا يحجم على كل حال عن الذهاب إلى أبعد من ذلك بكثير في تكريسهم سلطة ثالثة شبه مؤلَّهة: فهو ينسب إليهم، في نص لامتناهٍ في الجرأة والشذوذ معاً، المعصومية نفسها التي درج أهل السنَّة المتأخرون على نسبتها إلى النبي وأهل الشيعة إلى الأئمة، قائلاً بالحرف الواحد: «صحَّ يقيناً لا شك فيه أن كل سنَّة سنَّها الله تعالى من الدين لرسوله (ص) وسنَّها رسوله عليه السلام لأمته، فإنها لا يمكن في شيء منها تبديل ولا تحويل أبداً[٨٦]. وهذا يوجب أن نقل الثقات في الدين يوجب العلم بأنه حق كما هو عند الله... فإن قالوا [= الخصوم الذين يجادلهم ابن حزم]: إنه يلزمكم أن تقولوا إن نَقَلَة الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله (ص) **معصومون في نقلها**، وإن كل واحد منهم **معصوم في نقله** مِنْ تعمُّد الكذب ووقوع الوهم منه، قلنا لهم: نعم، هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبتُّ. وكل عدل روى خبراً أن

(٨٦) يحيل ابن حزم إلى الآيتين ٦٢ من سورة الأحزاب و٤٣ من سورة فاطر: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ و﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾. وقد تقدم البيان أنه لم يأت قط ذكر لـ «سنَّة الرسول» في القرآن.

رسول الله (ص) قاله في الدين أو فعله عليه السلام، فذلك الراوي **معصوم** من تعمد الكذب - مقطوع بذلك عند الله تعالى - ومن جواز الوهم عليه»[87] (**الإحكام**، ج١، ص١٢١-١٢٣ والتسويد منا).

وبحكم هذه المعصومية يسقط شرط العدد في رواية الحديث. فما دام الواحد معصوماً مثله مثل الاثنين أو الثلاثة فما فوق، فإن ما ينقله الواحد الأحد عن الرسول لا يمكن أن يختلف في درجة صدقه عما يرويه الاثنان أو الثلاثة فما فوق. وعلى النقيض مما ذهب إليه بعض أهل الحديث والفقه والكلام من اعتبار التواتر، أي رواية الجماعة، شرطاً لقبول الخبر، ذهب ابن حزم إلى أن «ما نقله الواحد عن الواحد، إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله (ص)، وجب العمل به ووجب العلم بصحته أيضاً» (**الإحكام**، ج١، ص١٠٣). ولئن ذهب «الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين» إلى أن «خبر الواحد لا يوجب العلم» ولكنه مع ذلك «يوجب العمل»، ولئن ذهب المعتزلة والخوارج إلى أن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً، لأن «ما جاز أن يكون كذباً أو خطأً فلا يحل الحكم به في دين الله، ولا أن يضاف إلى الله ولا إلى رسول الله»، فإن ابن حزم يناقضهم جميعاً فيقول: «إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله (ص) يوجب العلم والعمل معاً» (ج١، ص١١٢). بل يذهب إلى أبعد من ذلك فينزل «خبر الواحد الثقة المسند أصلاً من أصول الدين» (ج١، ص١١١)، وهو ما لم يجرؤ أحد من قبله على قوله، حتى وإن يكن من القائلين بحجِّية خبر الواحد علماً وعملاً.

وكما أن انفراد الواحد «العدل» أو «الثقة» برواية الخبر لا يبرر وضع هذا الخبر موضع الشك - ومن يشكك فيه هو في نظر ابن حزم «كافر لا يستتاب» - كذلك فإن

(٨٧) الجدير بالذكر أن الناقد الافتراضي للعقل العربي الذي يعتبر فكرة «المعصومية» سمة فارقة للاعقلانية العرفانية «المشرقية» يسكت سكوتاً تاماً عن نص ابن حزم هذا، تماماً كما أنه كان برَّر تلقيب ابن تومرت نفسه بـ «الإمام المعصوم» - وابن تومرت هو من منظوره رائد ثان بعد ابن حزم للعقلانية البرهانية «المغربية» - «بضرورة السياسة» فقط، من دون أن يترتب على هذه «المعصومية» أي ناتج إيديولوجي أو إبستمولوجي! انظر كتابه: **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، ط٢، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٣٦٧.

عدالة راويه لا يمكن بدورها أن توضع موضع شك إن روى الخبر نفسه راوٍ غير عدل أو غير ثقة أو حتى كذَّاب. فعدالة الواحد كافية بذاتها، وإن يكن سائر الرواة مجروحين أو قابلين للجرح. هكذا يقول ابن جزم: «إذا روى العدل عن مثله خبراً حتى يبلغ النبي (ص) فقد وجب الأخذ به ولزمت طاعته والقطع به، سواء أرسله غيره أو أوقفه غيره، أو رواه كذَّاب من الناس، وسواء رُوي من طريق أخرى أو لم يروَ إلا من تلك الطريق، وسواء كان ناقله عبداً أو امرأة أو لم يكن، وإنما الشرط العدالة والتفقه فقط» (**الإحكام**، ج١، ص١٣١).

هكذا فإن الخبر المحكوم بكذبه لأنه رواه كاذب يغدو هو عينه محكوماً بصدقه إذا رواه معه أو بعده عدل أو ثقة. **فليس للخبر بحد ذاته أي قوامية من صدق أو كذب، وإنما نصابه منهما من نصاب راويه. والتعديل والجرح آلية تطال الرجال، لا الأخبار**. وإنما على أساس تصنيف الرجال يصنَّف الخبر صحيحاً أو باطلاً. فالمعيار الراوي لا المروي. والقاعدة كما يصوغها ابن حزم بنفسه: «إن ثبتت عندنا عدالته [= الراوي] قطعنا على صحة خبره، وإن ثبتت عندنا جَرْحَتُه قطعنا على بطلان خبره» (**الإحكام**، ج١، ص١٢٨).

وما يسكت عنه ابن حزم في تبنِّيه اللامشروط لآلية التعديل والجرح هو كونها قد اخترعت في «القرون المذمومة» حسب تعبيره، أي القرون المتأخرة، ابتداءً من الثالث فصاعداً[٨٨]. فعلى حين يعلل رفضه للقياس وللتعليل بكونهما غير معروفين في «القرون المحمودة»، أي حصراً في القرنين الأول والثاني - أي قرن النبوة وقرن الصحابة وكبار التابعين - فإنه لا يجد حرجاً في الانضواء بلا أي مُساءَلة تحت لواء «بدعة» التعديل والجرح.

(٨٨) طبقاً لحديث مشهور موضوع على لسان الرسول: «خير القرون قرني...»، علماً بأن القرون هنا هي الأجيال، لا مئويات السنين.

بل أكثر من ذلك: فوثوقه المطلق بهذه الآلية يذهله - وهو الذي يدلل في معظم سجالاته على روح نقدية وهجائية شرسة - عن إخضاع الأحاديث المعدَّل رواتها لأي **نقد داخلي**. وحسبنا هنا مثال واحد يقدمه لنا حديث: «عليكم بسنَّتي وسنَّة الخلفاء الراشدين». فابن حزم الذي يستشهد بهذا الحديث في أكثر من موضع من كتاباته باعتباره حديثاً مسلَّماً بعدالة راويه، لا يخطر له في بال أن يشغِّل حسَّه النقدي ليتساءل: كيف كان للنبي أن يدعو المؤمنين إلى التمسك بـ «سنَّة الخلفاء الراشدين» من بعده ويومئذ لم تكن مؤسسة الخلافة قد رأت النور بعد، ولا كان متوقعاً لها أن ترى النور، لأنها واحدة من كبرى النوازل التي لم ينزل فيها قرآن كما كان لاحظ علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**: فقد مات النبي ولم يسمِّ أحداً لخلافته، وما كان أحد يدري أن خلفاءه سيسمَّون بالخلفاء، ولا على الأخص أن الأربعة الأوائل منهم سيسمَّون دون غيرهم من الخلفاء اللاحقين بـ «الراشدين»، وهو تعبير لم يرَ النور بدوره إلا في زمن متأخر(٨٩).

(٨٩) جرى ترويج هذا الحديث في العصر الأموي، وفي سياق الصراع السياسي والإيديولوجي مع الشيعة في أرجح الظن. ولا غرو أن يكون مروِّجه استعار أحد مصطلحاتهم ليطلقه على الخلفاء الراشدين ناعتاً إياهم - وهو نعت أسقطه ابن حزم من استشهاده به - بـ «المهديين». ولا غرو أيضاً أن يكون فقهاء الشيعة هم أكثر مَن طعن في صحة ذلك الحديث الذي يكرس، بأمر موضوع على لسان الرسول، سلطة الخلفاء الثلاثة الأوائل الذين لا يعترف الشيعة بمشروعية خلافتهم. وقد لاحظ أحد فقهائهم المعاصرين أن العرباض بن سارية السلمي - وهو من أهل حمص - هو من انفرد برواية ذلك الحديث. والحال أن العرباض وضعه على لسان الرسول في خطبة له من خطب الوداع التي تكاثر عددها تكاثراً ملحوظاً طرداً مع التأخر الزمني لأدبيات السيرة. وقد ابتدأ روايته بالوصف التالي: «صلى بنا رسول الله (ص) ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله كأن هذا موعظة مودِّع، فماذا تعهد إلينا؟ فقال: ... عليكم بسنَّتي وسنَّة الخلفاء الراشدين المهديين». ومن هنا تساءل الفقيه الشيعي - وهو آية الله علي عيسى الميلاني - قائلاً: «إن هذا الحديث بجميع طرقه وأسانيده ينتهي إلى العرباض بن سارية السلمي، فهو الراوي الوحيد له... وهذا مما يورث الشك في صدوره لأن الحديث كان بالمسجد وبعد الصلاة، وكان موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت لها القلوب، فكيف لم يروِه إلا العرباض ولمَ لم يرووه إلا عن العرباض؟» (انظر كتابه: **الرسائل العشر في الأحاديث الموضوعة في كتب السنَّة**، الرسالة الثالثة، ص١٧-١٨). يبقى أن نقول إن هذا الحديث الذي أخرجه الترمذي وابن ماجة وأبو داود وابن حنبل والحاكم النيسابوري لم يصححه صاحبا **الصحيحَين**.

وما قلناه عن قاعدة التعديل والجرح يمكن أن يقال عن جانب آخر في آلية الإسناد، وهو المتعلق بإرسال الحديث أو وصله. فابن حزم، الذي أبدى كل ذلك التراخي في قبول خبر الواحد، يبدي بالمقابل تشدداً في قبول الخبر المرسل إلى حد رفضه بلا استئناف. بَيْدَ أن هذا التشدد يجد بدوره لنفسه مخرجاً، أو على الأقل متنفَّساً. فكما أن ابن حزم قال بقبول الخبر الواحد إذا رواه، إلى جانب الكذّاب، راوٍ عدل، كذلك فإنه يصرح بقبوله المرسل إذا وجد لاحقاً من يسنده ويصله. وما يقوله ابن حزم بهذا الصدد أبعد دلالة بعد لأنه يتعدى موقفه الشخصي إلى ما يمكن اعتباره تقنية قائمة بذاتها اعتمدها أهل الحديث، وفي المقدمة منهم مشهوروهم، لوصل المراسيل. هكذا يروي على لسان عبد الرزاق بن همام أنه قال: «كان معمر [= بن راشد] يرسل لنا أحاديث، فلما قدم عليه عبد الله بن المبارك أسندها له». ثم يضيف ابن حزم على سبيل التعميم: «وهذا النوع منهم كان جلّة أصحاب الحديث وأئمة المسلمين كالحسن البصري، وأبي إسحاق السبيعي، وقتادة بن دعامة، وعمرو بن دينار، وسليمان الأعمش، وأبي الزبير، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة. وقد أدخل علي بن عمر الدارقطني فيهم مالك بن أنس، ولم يكن كذلك»[(٩٠)] (**الإحكام**، ج١، ص١٣٢). وهذا نص أقلُّ ما يمكن أن يقال فيه إنه يسلط ضوءاً إضافياً على ما تقدم من قولنا من أن الإسناد آلية بعدية لا قبلية جرى اختراعها لسد ثغرات السلسلة وتوثيق الرواة والتمرير الأركيولوجي لـ «الآثار» على أنها آثار فعلاً، أي على أنها - وهي المصنَّعة في العصور المتأخرة «المذمومة» - من نتاج العصور المبكرة «المحمودة» وعائدة حصراً إلى الزمن الأول الذي هو بامتياز، في حضارة النص المقدس الإسلامي، زمن النبوة والصحبة.

(٩٠) بالفعل لم يكن مالك بن أنس كذلك: فلم يكن من عادته أن يعيد إسناد الحديث بعد أن يرسله. ولكن هذه مهمة أخذها أتباعه على عاتقهم، ومنهم كما رأينا ابن عبد البر الذي أعاد في كتاب **الاستذكار** وصل جميع مرسلات شيخ المذهب ما عدا أربعة استعصت عليه!

وفي نص نادر وثمين بدلالته، يقدم لنا ابن حزم نموذجاً عن الكيفية التي تشتغل بها الصناعة الحديثية عندما يقول في معرض دفاعه عن حجِّية خبر الواحد التي نفاها - إلا بشرط - بعضُ خصومه: «هذا جهل شديد وسقوط مفرط، لأنهم قد اتفقوا معنا على وجوب قبول خبر الواحد والأخذ به، ثم هم دأباً يتعللون في ترك السنَّة بأنه خبر واحد، والعجب أنهم يأخذون بذلك إذا اشتهوا. فها محمد بن مسلم [= بن شهاب] الزهري له نحو تسعين حديثاً، انفرد بها، عن النبي (ص) لم يروِها أحد من الناس سواه، وليس أحد من الأئمة إلا وله أخبار انفرد بها، ما تعلل أحد من هؤلاء المحرِّمين في رد شيء منها بذلك. فليت شعري ما الفرق بين من قبلوا خبره ولم يروِه أحد معه، وبين من ردُّوا خبره لأنه لم يروِه أحد معه، وهل في الاستخفاف بالسنُن أكثر من هذا؟» (**الإحكام**، ج١، ص١٣١).

وليس ما يهمنا هنا الجدال بحد ذاته، وإنما تنويه ابن حزم بأن ابن شهاب الزهري، وهو من أشهر مشاهير المحدِّثين، قد انفرد برواية تسعين حديثاً لم يسبقه إليها أحد. فإذا أخذنا علماً أن الزهري توفي عام ١٢٤هـ عن نحو سبعين عاماً فهذا معناه أن الأحاديث التسعين التي انفرد بها لم تكن معروفة ولا متداولة بصورة من الصور على امتداد القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني[٩١]، وأنه لو مات من دون أن يرويها لما كانت احتلت مكانها في المدونة الحديثية، ولما كان قيل إن الرسول، ولا بالتالي الله على لسان الرسول، قد قالها. وما يصدق هنا على ابن شهاب يصدق على «أئمة» كثيرين غيره بشهادة نص ابن حزم أيضاً. ومن هنا نستطيع توصيف الصناعة الحديثية بأنها **صناعة إسقاطية** وأبعد كل البعد عن أن تكون قابلة للوصف بأنها «أثرية». فهي لا تقوم على الحفر للوصول إلى طبقات الماضي الغائرة، بل تعيد تصنيع الماضي وفق هوى الحاضر وضرورات السياسة والتفقه أو محض الشهرة، أو حتى محض التجارة إذا ما أخذنا

(٩١) وربما إلى أبعد من ذلك في الزمن بالنظر إلى أننا لا نحوز مرويات مباشرة للزهري: فكل ما جاءنا منه إنما جاءنا مروياً عنه من الجيل التالي له أو ما بعد التالي. ومن ثم لا نملك أي ضمانة لأن يكون هو بالفعل من روى كل ما روي على لسانه.

بعين الاعتبار أن التكسُّب ببيع الحديث كان غدا ابتداءً من منتصف القرن الثاني تجارة رائجة(٩٢).

ولو أن الأمر ما كان يتعدى إنتاج النصوص في حضارة متمركزة على هوى النصوص لهانَ. ولكن النصوص هنا ليست كغيرها من النصوص. فهي مقدسة، بل أكثر من مقدسة: أقوال موضوعة على لسان الرسول، وبالتالي موحى بها من الله بذاته، انطلاقاً - على الأقل - من القاعدة التي سنَّها ابن حزم من أنه «عليه السلام لا يقول شيئاً من عند نفسه، لكن عن ربِّه تعالى» (**الإحكام**، ج١، ص١٣).

وليس يخفى عن الإدراك ما هو مرعب - ونحن لا نتردد في استخدام هذا الوصف - في محاجَّة ابن حزم: فما دام «نقل الثقة عن الثقة» عنده يوجب أنه «حق مقطوع به من عند رسول الله»، ومن ثم من «عند الله تعالى» الذي لا ينطق رسوله إلا باسمه، فهذا معناه أن «الثقات» من نقَلَة الحديث، أو بتعبير أكثر مطابقة للواقع التاريخي الفعلي: من منتجي الحديث، هم شركاء حقيقيون في صناعة القول الإلهي. وهذه الشراكة تأخذ بعداً فاضحاً في الإسلام تحديداً من حيث أنه دين قائم في أساسه القرآني على **التوحيد**، وحصراً منه التوحيد **القولي** باعتبار أنه لا قائل في الإسلام القرآني سوى الله وحده، ولا حضور له إلا بقوله، لا بجسده كما في المسيحية.

بل أكثر من ذلك: فهذه الشراكة - حتى لا نقول الشرك - تتيح لرواة الحديث أن يتحكموا بالقول الإلهي القرآني وبنصه المصحف، لا تأويلاً فحسب، بل حتى حذفاً وإلغاءً وإخراجاً للحكم عن منطوقه من داخله إلى غيره من خارجه: وذلكم هو مفعول تلك الآلية التي درجت كثرة كاثرة من أهل التفسير والحديث والفقه والكلام على تعميدها باسم **الناسخ والمنسوخ**.

(٩٢) أفرد الخطيب البغدادي في **الكفاية في علم الرواية** باباً لـ «ذكر من كان يأخذ العوض عن الحديث». وبالنظر إلى شيوع بيع الحديث فقد رُوي أن شعبة بن الحجاج قال: «لا تكتبوا عن فقير». كما رُوي أنه كان يقول عن فلان وفلان: «اكتبوا عنه فإنه رجل موسر لا يكذب».

وبالفعل، كنا رأينا أن الشافعي الذي كان سبّاقاً إلى تعميد الحديث وحياً إلهياً ولكنه غير متلو، امتنع مع ذلك - ولو على حساب التناقض مع نفسه - عن إجازة نسخ القرآن بالحديث. والحال أن ابن حزم، في انقلابه على الشافعي بالمزايدة، لا يحجم عن الذهاب إلى أبعد مما لم يجرؤ صاحب **الرسالة** على الذهاب إليه، فيجيز نسخ القرآن بالحديث. وفي ذلك يقول بتماسك منطق كنا افتقدناه من هذا المنظور لدى الشافعي: «إن القرآن يُنسخ بالقرآن وبالسنَّة... بهذا نقول، وهو الصحيح، وسواء عندنا السنَّة المنقولة بالتواتر **والسنَّة المنقولة بأخبار الآحاد** [= التسويد منا]، كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً، وينسخ الآيات من القرآن... وبرهان ذلك أن ذلك كله من عند الله بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾. فإذا كان كلامه وحياً من عند الله، والقرآن وحي، فنسخُ الوحي بالوحي جائز، لأن كل ذلك سواء في أنه وحي». ثم يضيف في معرض نقاشه مع خصوم هذه الدعوى[٩٣]: «يقال لمن خالفنا في هذه المسألة: أيفعل الرسول (ص) أو يقول شيئاً من قِبل نفسه دون أن يوحى إليه به؟ فإن قال: نعم، كفر وكذَّبه ربه تعالى بقوله عز وجل: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ وبقوله تعالى آمراً له أن يقول ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾. فلما بطل أن يكون فعله (ص) أو قوله إلا وحياً[٩٤]، وكان الوحي ينسخ بعضه بعضاً، كانت السنَّة والقرآن ينسخ بعضها بعضاً» (**الإحكام**، ج٤، ص٥٠٥-٥٠٩).

ومرة أخرى نقول إنه لا يخفى علينا ما هو المرعب في هذا الكلام: فابن حزم لا يجيز فقط نسخ القول الإلهي كما يتجسد في القرآن بحديث متواتر ينقله «الثقات» عن «الثقات»، بل يجيزه أيضاً بأخبار الآحاد كما تشهد على ذلك الجملة التي سوَّدناها. وهكذا يكون ابن حزم قد فوَّض أيَّ راوٍ من الرواة الموصوفين بأنهم «عدول» بأن يضع

(٩٣) وهو ما يثبت أنهم كانوا لا يزالون موجودين إلى الشطر الأول من القرن الخامس للهجرة.

(٩٤) لنلاحظ هنا أن ابن حزم يذهب أبعد بعدُ في تأليه السنَّة، إذ يدرج فيها لا قول الرسول وحده، بل كذلك فعله، علماً بأن الآيتين اللتين يستشهد بهما تشيران إلى أن الوحي يترجم عن نفسه بالمنطق لا بالفعل.

في القرن الثاني أو الثالث أو الرابع أو حتى الخامس حديثاً على لسان الرسول ينسخ به القرآن أو بعض القرآن. وهذه السلطة المفوَّضة إلى الراوي «العدل» تعطيه مكانة الصدارة أو مركز القرار في شراكة القول الإلهي لأن تأخره في الزمن يتيح له أن ينسخ القرآن أكثر مما يتيح للقرآن أن ينسخ ما يوضع على لسان الرسول في الزمان المتأخر. وبالفعل، إن استقراء أدبيات الناسخ والمنسوخ يظهر أن هذه الآلية لا تعمل إلا في اتجاه واحد: فالسنَّة هي دوماً التي تنسخ القرآن، ولسنا نقع على شاهد واحد في تلك الأدبيات يدلُّ على نسخٍ للسنَّة بالقرآن: إذ عندما يتدخل عامل الزمن فإن **المابعد هو وحده الذي يستطيع أن ينسخ الماقبل، وليس العكس.**

على أي حال، إن النسخ يمثل أداة ممتازة بين يدي ابن حزم لرفع التعارض بين النصوص. ذلك أنه ينطلق من مسلَّمة تقول إن «الحق لا يتضادُّ» (**الإحكام**، ج٦، ص١٩٥)، وإن «الحق لا يعارضه حق آخر»[٩٥] (ج٨، ص٥٤٤). وبما أن الحق كله من عند الله، سواء تمثَّل بوحي قرآني متلو أو بوحي حديثي غير متلو، لذا لا يمكن أن يقع في النصوص تعارض أصلاً. في ذلك يقول في باب أفرده للرد على «ما ادَّعاه قوم من تعارض النصوص»: «قد أيقنَّا أن الأحاديث لا تتعارض لما قدمنا من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾، مع إخباره تعالى أن كل ما قاله نبيُّه عليه السلام فإنه وحيٌ، فبطل أن يكون في شيء من النصوص تعارضٌ أصلاً»[٩٦] (ج٢، ص١٧٣-١٧٤). ومع ذلك، وعندما يستحيل تذليل التعارض بين النصوص ويجد «العقل التخريجي» نفسه أمام طريق مسدود، تتدخل آلية الناسخ والمنسوخ لتلغي التعارض المستحكِم[٩٧]. ولنترك هنا لدارس ابن حزم أن يلخص موقفه: «الأمر الذي

(٩٥) هذه هي عين المسلَّمة التي سينطلق منها ابن رشد لاحقاً لينفي إمكانية التضاد بين الشريعة والفلسفة.

(٩٦) لنلاحظ هنا أن توظيف ابن حزم للآية ٨٢ من سورة النساء لا يطابق واقع منطوقها. فما تنفيه الآية هو «الاختلاف الكثير» في القرآن حصراً. ولكن ابن حزم لا يجد حرجاً في إجراء حكم هذه الآية على الحديث.

(٩٧) هذا في حال اعتراف ابن حزم بهذا التعارض. ذلك أن موقفه المسبق المنكر لاحتمال تعارض النصوص يجعله يعمى عن هذا التعارض عندما يداور هو نفسه نصوصاً متعارضة. وحسبنا هنا مثال واحد: فهو يستشهد تكراراً بالصيغتين=

يترتب على تضافر النصوص وتعاونها واعتبارها جميعاً في مرتبة واحدة لاستنباط الشريعة هو أنه لا تعارض قط بين النصوص... ولا يُتصوَّر تعارض ما دام المصدر هو الوحي الإلهي... ولأن القرآن وحي إلهي لا شك في ذلك، وكل حديث، ولو حديث آحاد - ما دام الراوي عدلاً ثقة ضابطاً وروي بسند متصل إلى النبي (ص) ومنسوب إلى النبي (ص) قطعاً ويقيناً - إذا كان كذلك فهو وحي إلهي لا محالة. فإذا كانت النصوص كلها وحياً من عند الله على ذلك النحو، فلا يمكن أن يكون بينها تعارض مطلقاً، لأنه إذا اتحد المصدر المعصوم فلا يمكن أن يكون تضارب واختلاف ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾[98]... ولكن... عندما... يبدو التعارض قوياً... ويكون أحد النصين مضاداً في حكمه للنص الآخر أو مغايراً له مغايرة تامة، كأن يكون أحد النصين محرِّماً والثاني مبيحاً، وأحد النصين موجباً والآخر مسقطاً لكل ما أوجبه النص الأول... ثبت نسخ أحد النصين بالآخر»، و«إذا ثبت أن أحد النصين متأخر عن الآخر وقام الدليل على أنه ناسخ له، فإن **النص المنسوخ لا يجوز العمل به**»[99].

ولكن القول بالنسخ لا يُخرج ابن حزم من مأزق القول بامتحالة تعارض النصوص إلا ليوقعه في مأزق آخر، وهو تناقضه مع نفسه عندما يقول بقابلية النصوص للنسخ وبمحفوظيتها بضمانة إلهية في آن معاً.

=المتناقضتين إلى حد التنافي لحديث الثقلين من دون أن يتنبَّه إلى أن المسافة الفاصلة بينهما لا تقل شساعة عن تلك التي تفصل بين كبريَي فرق الإسلام: السنِّية منهما التي تنتصر لحديث: «وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وسنَّتي»، والشيعية التي تنتصر لصيغته الأخرى: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

(٩٨) لنلاحظ أن صاحب هذا النص، وهو الإمام محمد أبو زهرة، لا يتبنى هنا مذهب ابن حزم في إلهية الحديث فحسب، بل كذلك تأويله الخلطي للآية ٨٢ من سورة النساء بتمديده حكم عدم الاختلاف من القرآن إلى الحديث.

(٩٩) محمد أبو زهرة، ابن حزم: **حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٦، ص٢٧٢-٢٧٧. والجملة الأخيرة التي سوَّدناها لا تعبِّر تماماً عن موقف ابن حزم: فهو لا يقول فقط بعدم جواز العمل بالنص المنسوخ، بل يذهب إلى حد القول بأن من يتمادى بـ «الأخذ بالمنسوخ معتقداً لصوابه في ذلك، فهو كافر مشرك حلال الدم» (**الإحكام** ج٨، ص٥٩٢).

وبديهي أن نقطة انطلاق ابن حزم هنا هي الآية التاسعة من سورة الحجر المكية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾. ومع أن مذهبه الإسمي يقيّده بالمعنى الذي للنسخ في اللغة، وهو «الإزالة»، كما يذهب بنفسه إلى ذلك في كتابه **الناسخ والمنسوخ في القرآن** حيث يقول إن «النسخ في اللغة عبارة عن إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه»، فإنه لا يتردد مع ذلك في أن يعتبر في هذا الكتاب عينه أن المئات من الآيات القرآنية هي بحكم المنسوخة، وأن **آية السيف** وحدها نسخت نحواً من تسعين آية[١٠٠].

(١٠٠) أطلق اسم «آية السيف» على أربع آيات مدنيات تبدأ كلها بفعل الأمر «اقتلوا» أو «قاتلوا»، وقد حصرها ابن حزم بالآية الخامسة من سورة التوبة: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾. أما الآيات المنسوخة فهي في نظره جميع آيات السماحة والوداعة والنزوع السلمي في القرآن، أي عملياً جميع الآيات التي تتفق في الروح مع المذهب الإنساني الحديث، ومثالها الآية ١٣ من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾. ولمرة واحدة يتيمة نرانا نتفق مع يوسف القرضاوي حينما يقول في مقال له عن آية السيف إنها «أصبحت نفسها سيفاً يقطع رقاب الآيات». وعلى أي حال، وبالرجوع إلى دعوى ابن حزم في «تمادي الأحكام إلى يوم القيامة»، فلنا أن نلاحظ أنه بتوظيفه آية السيف على النحو الذي يوظفها به، لا يكون قد نسخ تسعين آية قرآنية فحسب، بل يكون أيضاً قد أبطل بنفسه ما ادعاه لها من تماد في الحكم إلى يوم القيامة. وناهيك عن ذلك، يكون قد أدام إلى أبد الآبدين حكم آية ظرفية، مشروطة زماناً ومكاناً وفحوى، كما يتضح للعيان بصورة تلقائية حالما نستعيد الآية بتمامها وفي تمام سياقها: ﴿بَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ إِلا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾. فجلي من النص أن الآية نزلت في مشركي مكة حصراً وليس جميع مشركي الأرض، بل ليس حتى في جميع مشركي مكة: فقد استثنت من الأمر بقتالهم من لم ينقض منهم العهد مع المؤمنين، ولم تبح قتال البقية منهم إلا بعد انسلاخ الأشهر الحرم، ثم عادت فاستثنت من هؤلاء المشركين من قد يتوب إذا استجار بالرسول، ثم عادت تؤكد على استثناء من عوهد من المشركين عند المسجد الحرام وتأمر بالاستقامة لهم ما استقاموا للمؤمنين. والعجيب بعدُ أن ابن حزم لا يضرب صفحاً عن كل هذه الظرفية وكل هذه المشروطية وكل تلك الاستثناءات فحسب، بل يقتطع عبارة «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» من سياقها وينزلها منزلة الأمر المطلق ويعمم حكمها ويتمادى به ليشمل لا مشركي مكة وحدهم، ولا حتى جميع مشركي الأرض، بل كذلك أهل الكتاب أنفسهم باعتداده إياهم من المشركين، ومبرراً هذا الاعتداد بكونهم ليسوا هم أنفسهم الذين أوتوا الكتاب حتى يستثنوا من حكم القتال والقتل. وهذا هو نص محاكمته الغريبة هذه: «إن القوم الذين أخبر عز وجل أنهم أوتوا الكتاب، ثم أمر الله بقتالهم حتى يعطوا الجزية عن يد، قد ماتوا وحدث غيرهم [هنا ولمرة واحدة يتيمة يتدخل عامل التاريخ في محاجّة ابن حزم]، والحس يشهد بأن هؤلاء، الذين هم أبناء أولئك، ليسوا الذين أوتوا التوراة والإنجيل والمصحف والزبور، بل هم غيرهم بلا شك... فَمَنْ لا نصَّ فيه فهو داخل في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (**الإحكام**، ج٥، ص١٠٥).

ونحن لسنا بصدد مناقشة آلية النسخ ذاتها، ولكننا نتوقف فقط عند التناقض الذي يوقع فيه ابن حزم نفسه عندما يقول، ومن جهة واحدة كما يقول المناطقة، بالحفظ والنسخ معاً، وهو تناقض يبلغ ذروته عندما نجد ابن حزم يذهب في تعميم حكم الآية التاسعة من سورة الحجر ليشمل بها لا القرآن وحده، بل كذلك الحديث باعتباره إياه - في مخالفة صريحة مرة أخرى لمذهبه الإسمي - **ذِكْراً**. في ذلك كله يقول: «قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، فصحَّ أن كلام رسول الله (ص) كله في الدين وحيٌ من عند الله عز وجل لا شك في ذلك. ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذِكْرٌ منزل. فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى بيقين، وكل ما تكفَّل الله بحفظه فمضمون ألا يضيع وألا يُحرَّف منه شيء أبداً... فإذ ذلك كذلك، فبالضرورة ندري أنه لا سبيل البتة إلى ضياع شيء قاله رسول الله (ص) في الدين... إذ لو جاز ذلك لكان الذكر غير محفوظ، ولكان قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ كذباً ووعداً مخلفاً، وهذا لا يقوله مسلم. فإن قال قائل: إنما عنى الله تعالى بذلك القرآن وحده... قلنا وبالله تعالى التوفيق: هذه دعوى كاذبة مجردة من البرهان... فالذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه (ص) من قرآن أو من سنَّة» (**الإحكام**، ج١، ص١١٤-١١٥).

بهذا النص الختامي يكتمل إغلاق دائرة قرأنة الحديث.

فليس الحديث، وإن لم يكن قرآناً، وحياً فحسب.

وليس الحديث، وإن لم يكن قرآناً، مُنزَلاً فحسب.

بل الحديث أيضاً، وإن لم يكن قرآناً، فهو ذِكْرٌ كالقرآن. وكمثل القرآن تماماً هو ذكر محفوظ و«مضمون ألا يضيع وألا يُحرَّف منه شيء أبداً».

بل قد يمكن القول، باستعارة مفردات ابن حزم، إن الحديث «مثل القرآن وأكثر». وذلك أن الحديث ناسخ للقرآن **فعلياً**، على حين أن القرآن ليس ناسخاً للحديث إلا **نظرياً** بحكم تأخر الحديث عن القرآن في «النزول».

ومع هذا التحول الخطير من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث تكتمل أبعاد الانقلاب «الظاهري» الذي دشَّنه الشافعي واستأنفه ابن حزم فيما يكاد أن يكون انقلاباً على الانقلاب في «نشأة ثانية».

فالشافعي كما رأينا كان أول من نظَّر لتحويل الرسول من مشرَّع له كما بيَّنا في الفصل الأول إلى مشرِّع. ولكن الشافعي، بعدم إجازته نسخ القرآن بالحديث، كان أوقف سلطة الشارع الثاني، الذي هو الرسول، عند حدود سلطة الشارع الأول الذي هو الله.

أما ابن حزم، فقد تخطَّى العتبة التي وقف عندها الشافعي في انقلابه ليجيز نسخ القرآن بالحديث وليعطي التشريع الرسولي عين مكانة الصدارة التي للتشريع الإلهي، بل ربما «أكثر» بحكم الاستحالة العملية لنسخ الحديث بالقرآن.

بَيْدَ أن الانقلاب الحزمي الظاهري، على خطورته هذه، يلابسه انقلاب «باطني» أكثر خطورة بعد.

فابن حزم، بتوكيده أن «ما رواه الثقة عن الثقة مسنداً إلى رسول الله (ص) إنما هو حقٌّ قد قاله عليه السلام كما هو» (**الإحكام**، ج١، ص١١٦)، وبتوكيده أن ما قاله الرسول يكون قد قاله الله لأن الرسول لا يقول شيئاً «من تلقاء نفسه»، ولا يقول عندما يقول إلا «من عند الله»، وبتوكيده أنه «لا يحلُّ أن تؤخذ شريعة إلا من الله تعالى: إما من القرآن وإما من نقل ثقات عن رسول الله من طريق الآحاد والتواتر» (**المحلَّى**، ج٢، المسألة ٦٧٣)، فهذا كله معناه أن «الثقة» الذي وضع الحديث في الجيل الثاني أو الثالث أو الرابع، أو حتى السادس والسابع في بعض الأحيان، يكون هو من نصَّب نفسه في

الحقيقة مشرِّعاً، وإن وضع تشريعه على لسان الرسول، وبالتالي على لسان الله، طبقاً للمعادلة الأقنومية الحزمية[101].

وبهذا المعنى لا يكون الرسول قد تحوَّل من مشرَّع له إلى مشرِّع إلا في **الظاهر** فحسب؛ أما في الباطن، أي على صعيد البنية التحتية للصناعة الحديثية، فالعكس هو الصحيح لأن **سلسلة «الثقات» تكون هي التي استأثرت عملياً بسلطة التشريع، وهذا في سياق مسار تاريخي للإسلام طغى فيه بُعد الشريعة على بُعد الديانة.**

ولئن يكن ابن حزم قال: من قاسَ أو اجتهد برأيه فقد شرَّع، ولئن يكن الشافعي قال من قبله: من استحسن فقد شرَّع، فالأَولى أن يقال بالنظر إلى ما آل إليه إسلام التاريخ: **إنَّ من شرَّع هو في واقع الحال من حدَّث.**

(١٠١) نبيح لقلمنا هنا أن يقتبس هذا التعبير من اللاهوت المسيحي باعتبار أن «الأقنوم» هو المقولة التخريجية التي اعتمدها هذا اللاهوت للتأكيد على التمسك بالتوحيد رغم القول بالتثليث، وذلك من حيث أن الله واحد وأقانيمه ثلاثة.

الفصل السابع

العقل التخريجي

«لا أعرف أنه رُوي عن النبي (ص) حديثان، بإسنادَين صحيحَين، متضادان؛ فمن كان عنده فليأتِ به حتى أؤلف بينهما».

الإمام ابن خزيمة

المخرج التأويلي: ابن قُتَيْبَة

الشهادة التي تركها لنا ابن قتيبة الدينوري (٢١٣-٢٧٦هـ) في **تأويل مختلف الحديث** ثمينة من منظورات ثلاثة:

أ- فهو قد حفظ لنا، من خلال محاولة الردِّ والتفنيد، شطراً من تراث مُحِقَ من الوجود ومن ذاكرة الوجود، هو تراث معتزلة القرن الثالث للهجرة.

ب- قدمَّ لنا، من خلال كتابه ذاك، نموذجاً ناجزاً عن الحرب الإيديولوجية التي دارت في القرن الثالث أيضاً بين معسكرين: أهل العقل المعتزليّين وأهل النقل الحديثيِّين.

ج- قدَّم لنا، من خلال الكتاب نفسه، أتمَّ نموذج لاشتغال ما أسميناه ونشدد على تسميته **بالعقل التخريجي**، الذي نستطيع أن نحدَّه بدوره بأنه **السقف الأعلى لاشتغال العقل عند أهل النقل**.

ولعل أول ما يلفت النظر في **تأويل مختلف الحديث** أنه ينطلق من مقدمة مقدماته من موقف دفاعي: الذود عن أهل الحديث من تهجُّم **أهل الكلام**، حسب تعبير ابن قتيبة في إشارته، في مستهل كتابه، إلى أنه ما كتبه إلا تلبيةً لطلبٍ من كتب إليه يستفهمه عن «ثَلْب أهل الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمِّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض... وتطاول الأمر بهم [= أصحاب الكلام] على ذلك من غير أن ينضح عنهم [= أصحاب الحديث] ناضحٌ، ويحتجَّ لهذه الأحاديث محتجٌّ، أو يتأوَّلها متأوِّلٌ، حتى أَنِسوا [= أصحاب الحديث] بالعيب، ورضوا بالقذف، وصاروا بالإمساك عن الجواب كالمسلِّمين وبتلك الأمور معترفين[1]».

وكما في كل دفاع، يفتتح ابن قتيبة ردَّه بمحاولة هجوم مضاد، آخذاً على «أصحاب الكلام وأصحاب الرأي» أنهم «يقولون على الله ما لا يعلمون، ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل» (ص١٣).

وبصرف النظر عن اللغة الهجائية بحد ذاتها، وما يستتبعها من رمي أصحاب الكلام بضروب النواقص والمثالب - مثل قوله في النظَّام إنه «يغدو على سكر ويروح على سكر، ويدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشائنات» (ص١٧) - فإن ابن قتيبة يدلل على جهل بماهية العقل بالذات بقدر ما ينبري للهجوم على أهل الكلام في **نقطة قوَّتهم** التي يعتبرها، بحكم منطلقه النقلي، **نقطة ضعفهم**: ففي نظره أن **الاختلاف** هو رذيلة رذائل أهل الكلام بالمقابلة مع **الائتلاف** الذي هو فضيلة فضائل أهل الحديث. هكذا يقول:

---

(١) الإمام محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، صححه محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣، ص١-١٢.

«قد كان يجب - مع ما يدَّعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر - أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحُسَّاب والمُسَّاح والمهندسون لأن آلتهم لا تدل إلا على عدد واحد، وإلا على شكل واحد... فما بالهم أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين! فأبو الهذيل العلاف يخالف النظَّام، والنجار يخالفهما، وهشام بن الحكم يخالفهم، وكذلك ثمامة ومويس وهاشم الأوقص وعبيد الله بن الحسن وبكر العمى وحفص وقبة وفلان وفلان[٢]، ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين، يُدان برأيه وله عليه تُبَّع... فإنك لا تكاد ترى رجلين متفقين... ولو أردنا - رحمك الله - أن ننتقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام، لخرجنا من اجتماع إلى تشتت، ومن نظام إلى تفرُّق، ومن أنس إلى وحشة، ومن اتفاق إلى اختلاف، لأن أصحاب الحديث كلهم مجمعون على أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لا يكون» (ص١٤-١٦).

وليس عسيراً علينا أن ندرك، بالإحالة إلى هذا النص، أن ما لم يدركه ابن قتيبة هو أن المسافة الفاصلة بين **حق الاختلاف** و**واجب الائتلاف** هي عين المسافة الفاصلة بين العقل **الفلسفي** والعقل **الديني**. فالاختلاف هو في **مبتدأ** العقل الفلسفي، بينما الائتلاف في **منتهاه**. أما في العقل الديني فالائتلاف هو في مبتدئه، بينما لا يكون الاختلاف - إن كان - إلا في منتهاه. والعقل الفلسفي متى كفَّ عن الاختلاف كفَّ

(٢) هم على التوالي:
- أبو الهذيل العلاف، رأس المعتزلة، ت ٢٢٧هـ.
- إبراهيم بن سيار النظَّام، رأس المعتزلة الثاني، ت ٢٣١هـ.
- هشام بن الحكم، معدود هنا من المعتزلة، ولكنه كان في الواقع من أبرز متكلمي الشيعة، ت ١٩٩هـ.
- ثمامة بن الأشرس، من رواد نظرية خلق القرآن ومن أساتذة الجاحظ، ت ٢١٣هـ.
- مويس بن عمران، من أساتذة الجاحظ الذي روى عنه في **البخلاء**.
- هاشم الأوقص، ويعرف أيضاً باسم هانئ، من متكلمي المعتزلة المتقدمين.
- عبيد الله بن الحسن، من متقدمي المعتزلة، تولى قضاء البصرة في عهد المأمون.
- حفص الفرد، من رواد نظرية خلق القرآن، مشهور لدى أهل الحديث لأن الشافعي ناظره وكفَّره.
- صالح قبة، من الطبقة السابعة - مع الجاحظ - من المعتزلة حسب تقسيم القاضي عبد الجبار لطبقاتهم.

عن أن يكون فلسفياً، تماماً كما أن العقل الديني متى كفَّ عن الائتلاف كفَّ عن أن يكون دينياً. ذلك أن الاختلاف من منطلق العقل الفلسفي **إبداع**، بينما هو من منظور العقل الديني **بدعة** طبقاً لمعجم اللاهوتي الإسلامي، أو **هرطقة** طبقاً للمعجم اللاهوتي المسيحي. وبهذه الصفة ما كان للاختلاف من منظور نصير الحديث الذي كانه ابن قتيبة إلا أن يكون أنكر النكير. ومن هنا كان تعييره لأصحاب الكلام بما أسماه «تشتُّتهم»، في مقابل مديحه لأصحاب الحديث بما أسماه «اجتماعهم»[٣].

والواقع أن إشكالية حق الاختلاف، بوصفه مبدأ مبادئ العقل الذي لا تعود إمرة ذاته إلى غير ذاته ولا يسلِّم لأي سلطة أخرى أن تعلو فوق سلطته، كانت تتجاوز **السقف الإبستمولوجي** لنصير النقل الذي كانه ابن قتيبة. فمن منظوره، ما كان للعقل أن يستقل بسلطة ولا بتشريع، ولا أن يطمح بالتالي في نصاب أعلى من أن يكون مجرد أداة، لا مَلَكة قائمة بذاتها ومرجعها إلى ذاتها. والعقل، كمحض أداة أو «آلة للنظر»، ليس له، مثله مثل آلة القياس لدى «الحُسَّاب والمُسَّاح والمهندسين»، إلا أن يكون دليلاً إلى الوحدة لا إلى التعدد، وإلى النظام لا إلى التفرُّق. وإن سلك سبيل العكس كان كمن ضلَّ عن السنَّة إلى البدعة، وعن العقيدة القويمة Orthodoxie إلى العقيدة البِدَعيَّة Hétérodoxie، وفي محصلة الحساب - التي تتموضع بالضرورة على مستوى أخلاقي، لا معرفي - كان كمن ضلَّ عن عبادة الرحمان إلى عبادة الشيطان.

من هنا نستطيع أن نتكلم على **رُهاب الاختلاف** لدى ابن قتيبة وسائر «أصحاب الحديث» الذين تسمَّوا، على سبيل المرادفة، باسم «أهل السنَّة والجماعة». وكما في كل حالة عُصابية - إذا تابعنا هنا الاستعانة بمعجم التحليل النفسي - فإن آلية الدفاع

(٣) بديهي أن هذا لا يعني أن العقل ليس طالباً هو الآخر، مثله مثل الدين، للائتلاف. ولكن الائتلاف المطلوب في هذه الحال لا يكون، باستعارة القسمة اللالاندية التي تقدمت الإشارة إليها، إلا على صعيد العقل المكوَّن، أو بتعبير أكثر حداثة: على صعيد العقل الإيديولوجي الذي يقوم للأزمنة الحديثة مقام العقل الديني للأزمنة القديمة. فهذا العقل المؤتلف مع نفسه، والمولِّد لعصبية فئوية بالتضاد مع كونية العقل المكوِّن، يبقى هو الضامن الأول لوحدة الجماعة البشرية التي تنتمي إليه.

الأولى التي تفرض نفسها في مواجهة واقعة الاختلاف المولِّدة للرهاب هي **الإنكار**. وليس من سبيل عقلاني إلى الإنكار، المحكوم في معيَّناته كما في حيثياته باللاعقلانية، سوى التخريج. ومن هنا أصلاً كانت مصادرتنا العنوانية عن ابن قتيبة كرائد **للعقل التخريجي** في الإسلام. ولنعترف له بهذه الريادة، أو بالأحرى بهذه الجرأة: فمن سبقه اكتفى - مثله مثل أكثر من سيخلفه - بإنكار واقعة الاختلاف في الحديث. أما ابن قتيبة، فقد اعترف في عنوان كتابه بالذات بهذا الاختلاف، وإن حاول عن طريق التأويل ترجمته إلى ائتلاف. وذلك بالضبط ما يريد أن يقوله من خلال العنوان الذي اختاره لكتابه: **تأويل مختلف الحديث**(٤).

ما التخريج؟

إنه بتعريف ابن قتيبة، وكما يوحي الاشتقاق اللفظي للكلمة، «طلب المخرج» (ص٣٧). وطلبُ المخرج ضربٌ من التحايل على اللفظ باللفظ ليخرج عن معناه الظاهر إلى المعنى الباطن المقصود. في ذلك يقول ابن قتيبة: «إن أحببت أن تعلم كيف يكون طلب المخرج خبَّرناك بأمثال، فمنها أن رجلاً من الخوارج لقي رجلاً من الروافض، فقال له: والله لا أفارقك حتى تبرأ من عثمان وعليٍّ أو أقتلك. فقال: أنا والله من عليٍّ ومن عثمان بريء، فتخلَّص منه، وإنما أراد: أنا من عليٍّ، يريد أن يتولاه، ومن عثمان بريء، فكانت براءته من عثمان وحده» (ص١٣٧).

ولا يكتم ابن قتيبة قارئه أن التخريج لا يعدو في هذه الحال أن يكون ضرباً من التورية، أو حتى من الكذب. ولكنه لا يتردد في أن يقطع بأن الكذب باللفظ، أو حتى بالمعنى، وهذا حتى عند اليمين، مباح في أحوال معيَّنة. هكذا يقول: «قد رُخِّص في الكذب في الحرب لأنها خدعة، وفي الإصلاح بين الناس، وفي إرضاء الرجل أهله،

(٤) ما يصدق هنا على الحديث يصدق على القرآن. ولهذا كان ابن قتيبة سبَّق كتابه هذا بكتاب آخر جعل له عنواناً مشابهاً: **تأويل مشكل القرآن**.

ورُخِّص له أن يوري في يمينه إلى شيء إذا ظُلم أو خاف على نفسه، والتورية أن ينوي غير ما نوى مستحلفه كأن كان معسراً أحلفه رجل عند حاكم على حق له عليه، فخاف الحبس، فيقول: والله ما لهذا عليَّ شيء، ويقول في نفسه: يومي هذا، أو يقول: واللاهِ، يريد اللاهِي [= من اللهو]، إلا أنه حذف الياء وأبقى الكسرة منها دليلاً عليها كما قال الله تعالى: «يا عبادِ الذين آمنوا»[٥] (ص٣٦).

ويكاد يكون مباحاً لنا أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن ابن قتيبة، في تأسيسه هذا لمشروعية الكذب طلباً للمخرج، يمكن أن يعَدَّ أيضاً أول مؤسس في الإسلام السنِّي لنزعة كلبية تفكُّ الارتباط بين الأخلاق والإيمان وتعتبر الإيمان وحده ضمانة للخلاص وإن بغير سند من الأخلاق. وهو لا يجد حرجاً في أن يتحرى عن سند لهذه النزعة اللاأخلاقية في الحديث النبوي نفسه، كما عندما يستشهد بحديث مروي على لسان ابن عباس من أن «رجلاً حلف بالله كاذباً فدخل الجنة» مضيفاً، على سبيل التأويل التخريجي: «كان يقال لأن تحلف بالله كاذباً خير من أن تحلف بغير الله صادقاً»[٦].

وإنما من هذا المنظور الكلبي أباح ابن قتيبة الكذب في بعض الدين حفاظاً على بعضه الآخر، مستشهداً في هذا المقام بقولة للمحدث حذيفة بن اليمان: «إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله»[٧] (ص٣٣).

ومن هذا المنظور الكلبي أيضاً رخَّص ابن قتيبة في الكذب حتى في رواية الأحاديث النبوية والتوهيم في أسانيدها. وقد جاء ترخيصه هذا في معرض رده على النظَّام الذي كان ندد بكذب أبي هريرة، ونوَّه بتكذيب «عمر وعثمان وعلي وعائشة» له،

(٥) لنلاحظ أن التورية عند ابن قتيبة، السنِّي، ترادف من بعض وجوه التقية عند الشيعة.

(٦) ابن قتيبة: **غريب الحديث**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨، ج٢، ص٣٧٠.

(٧) جاء دفاع ابن قتيبة عن هذه المقولة في معرض رده على النظَّام المعتزلي الذي كان أكْذَبَ العديد من رواة الحديث، ومنهم حذيفة بن اليمان الذي اشتهر عنه أنه حلف لعثمان بن عفان «على أشياء بالله تعالى أنه ما قالها، وقد سمعوه قالها»، فبرر حلفانه الكاذب هذا بقوله: «إني أشتري ديني بعضه ببعض مخافة أن يذهب كله».

وأورد له، من جملة الأحاديث التي كَذَب في روايتها، حديث: «من أصبح جنباً فلا صيام له». ولنثبت هنا موقف النظَّام من هذا الحديث ومن راويته أبي هريرة كما عرضه ابن قتيبة بنفسه - وهو الذي ندين له كما تقدم البيان بحفظ بعض مأثورات المعتزلة التي لولا تصدِّيه للرد عليها لما وصلتنا. قال النظَّام: «روى أبو هريرة: «فمن أصبح جنباً فلا صيام له»، فأرسل مروان [= ابن الحكم] في ذلك إلى عائشة وحفصة يسألهما، فقالتا: «كان النبي (ص) يصبح جنباً من غير احتلام، ثم يصوم». فقال مروان للرسول: اذهب إلى أبي هريرة حتى تعلمه. فقال أبو هريرة: إنما حدثني بذلك الفضل بن العباس. فاستشهد ميتاً[8]، وأوهم الناس أنه سمع الحديث من رسول الله (ص) ولم يسمعه»[9] (ص٢٣).

وبما أن الطعون في روايات أبي هريرة جاءت من أبرز الصحابة وأقربهم إلى الرسول، فإن ابن قتيبة لا يجد سبيلاً إلى المماراة فيها، ولكنه يطلب المخرج من باب التأويل فيقول: «وأما طعنه [= النظَّام] على أبي هريرة بتكذيب عمر وعثمان وعلي وعائشة له، فإن أبا هريرة صحب رسول الله (ص) نحواً من ثلاث سنين، وأكثرَ الرواية عنه... فلما أتى من الرواية عنه ما لم يأت بمثله مَن صَحِبهُ من جلَّة أصحابه والسابقين

(٨) حتى نفهم عبارة النظَّام هذه: «فاستشهد ميتاً» بتمام دلالتها، ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن الفضل بن عباس، ابن عم الرسول، توفى سنة ١٨هـ، في حين أن ولاية مروان بن الحكم، كعامل لمعاوية بن أبي سفيان على المدينة، لم تبدأ إلا عام ٤١هـ فصاعداً. وإنما في عهد ولايته كانت القصة التي رواها النظَّام.

(٩) لم يطعن النظَّام في رواية أبي هريرة لهذا الحديث وحده، بل ساق له أيضاً ابن قتيبة طعوناً في أربعة أحاديث أخرى استند في تكذيب رواية أبي هريرة لها إلى أربعة من أبرز الصحابة. وهوذا النص كما أورده مصنِّف **تأويل مختلف الحديث**:

- «ذكر [= النظَّام] أبا هريرة فقال: أكذبه عمر وعثمان وعلي وعائشة رضوان الله عليهم.
- روى حديثاً في المشي في الخف الواحد، فبلغ عائشة، فمشت في خف واحد وقالت: لأخالفنَّ أبا هريرة.
- وروى أن الكلب والمرأة والحمار تقطع الصلاة، فقالت عائشة: ربما رأيت رسول الله يصلي وسط السرير، وأنا على السرير معترضة بينه وبين القبلة.
- قال: وبلغ علياً أن أبا هريرة يبتدئ بميامنه في الوضوء وفي اللباس، فدعا بماء فتوضأ، فبدأ بمياسره وقال: لأخالفنَّ أبا هريرة.
- وكان من قوله: حدثني خليلي، وقال خليلي، ورأيت خليلي، فقاله له علي: متى كان النبي خليلك يا أبا هريرة؟» (ص٢٢-٢٣).

إليه، اتهموه وأنكروه، وقالوا: كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة، رضي الله عنها، أشدهم إنكاراً عليه لتطاول الأيام بها وبه(١٠)... فلما أخبرهم أبو هريرة بأنه كان ألزمهم لرسول الله لخدمته وشبع بطنه وكان فقيراً معدماً، وأنه لم يكن ليشغله عن رسول الله غرس الودى ولا الصفق بالأسواق، يعرض أنهم كانوا يتصرفون في التجارات ويلزمون الضياع في أكثر الأوقات، وهو ملازم له لا يفارقه، فعرف ما لم يعرفوا وحفظ ما لم يحفظوا، أمسكوا عنه. وكان مع هذا يقول: **قال رسول الله كذا، وإنما سمعه من الثقة عنده فحكاه، وكذلك كان ابن عباس يفعل وغيره من الصحابة**، وليس في هذا كذب بحمد الله ولا على قائله - إن لم يفهمه السامع - جناح» (ص٣٨-٤٠. التسويد منا).

والعرج في هذا التخريج ظاهر: فلم يكن بين رجال الصدر الأول جميعاً من هو أطول صحبة للرسول من أبي بكر، ومع ذلك لم يتعدَّ عدد الأحاديث التي رواها أو رُويت على لسانه المئة والاثنين والأربعين حديثاً. وكذلك الشأن مع ابنته عائشة التي كانت بين نساء الصدر الأول جميعهن الأكثر صحبة للرسول والأكثر حميمية، والتي لم يكن لها شاغل من تجارة أو صفق في الأسواق، ومع ذلك لم تروِ أو لم يُروَ على لسانها سوى أقل من خمسين حديثاً. وهذا مقابل أكثر من ثمانية آلاف حديث - إن أسقطنا المكرر - رواها أبو هريرة أو رُويت على لسانه، مع أن صحبته - التي يشكك بعض الدارسين المحدثين في أنها كانت له أصلاً - لم تتعدَّ الثلاث سنوات.

ولكن هناك ما هو أخطر من العرج في التخريج: فابن قتيبة، إذ سعى إلى نفي التهمة عن أبي هريرة، أثبتها؛ فهو من أفادنا بأن النظّام اتهم أبا هريرة بالتوهيم على الناس بأنه «سمع الحديث من رسول الله» مع أنه «لم يسمعه». والحال أن ابن قتيبة هو من يفيدنا أيضاً، في معرض دفاعه عن أبي هريرة، بأنه «كان يقول: قال رسول الله»، مع أنه «إنما

(١٠) توفي أبو هريرة سنة تسع وخمسين، وتوفيت عائشة قبله بسنة واحدة.

سمعه من الثقة عنده فحكاه». بل إن ابن قتيبة يذهب إلى أبعد من ذلك ويقول إنه هكذا كان الشأن أيضاً مع «ابن عباس وغيره من الصحابة». وواضحة هنا خطورة الإشكال: فإن يكن أبو هريرة وابن العباس - وهم أكثر من روى عن الرسول - لم يسمعا في كثير مما روياه من الرسول مباشرة، بل من «الثقة» عندهما، فهذا معناه - بصرف النظر عن مسألة التوهيم على الناس بالسماع المباشر - أن سلَّة مروياتهما الضخمة تشكو من عيب خطير من منظور شروط الصحة كما وضعها أهل الحديث للحديث: الإبهام والانقطاع في سلسلة الإسناد، وهذا من رأسها وحلقتها الأولى[11].

كيف التخريج؟

كنا رأينا أن الشافعي أفرد فصلاً وجيزاً من كتابه **الأم** للكلام على الطائفة التي أنكرت الحديث والاحتجاج به جملة، ولكن من دون أن يقدم المزيد من التفاصيل عن هويتها وعن حيثيات احتجاجها. وبعكس ذلك فعل ابن قتيبة - وتلك هي الميزة الكبرى لكتابه -: فقد فصَّل حيث أوجز الشافعي، وأفصح حيث كتم، وسمَّى حيث أبهم، وخصَّص ثلاثة أرباع **تأويل مختلف الحديث** لإيراد عشرات من الأحاديث التي طعنت فيها الطائفة المعنية، ممثَّلة كما تقدم القول بأبرز وجوه الاعتزال في القرن الثالث الهجري، والتي تصدى لإعادة تأويلها بحيث تبرأ من دعوى الاختلاف والتناقض كما رموها بها.

فتحت عنوان عام أسماه «ذكر الأحاديث التي ادعوا عليها التناقض، والأحاديث التي تُخالف عندهم كتاب الله تعالى، والأحاديث التي يدفعها النظر وحجة العقل»، أوردَ نماذج مفصَّلة من أحاديث يناقض بعضها بعضاً ويخالف بعضها بعضاً، وأحاديث يفسد أولها آخرها، وأحاديث يدفعها الكتاب وينقضها القرآن، وأحاديث تبطلها حجة العقل والنظر، وأحاديث يكذِّبها العيان والخبر، الخ. ومن خلال هذه العناوين نستطيع

(١١) سوف نرى لاحقاً أن ابن عباس ما كان له أن «يسمع» من النبي لأنه ما عرفه إلا طفلاً.

أن نحدد للطائفة المعتزلية التي أنكرت الحديث سمات إبستمولوجية ثلاثاً: (أ) فهي قرآنية؛ (ب) وهي تقدم حجة العقل؛ (ج) وهي تعتبر التناقض الذاتي في الأحاديث دليلاً على بطلان حجِّيتها وعلى كونها موضوعة.

أما الموقف المضاد لابن قتيبة فيمكن تحديده بسمات ثلاث أيضاً: (أ) فهو حديثيٌّ أكثر منه قرآنياً انطلاقاً من القولة المشهورة: «السنَّة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاضٍ على السنَّة» (ص١٩٩)؛ (ب) وهو يقدم حجة النقل ويستتبع لها حجة العقل؛ (ج) وهو لا يسلِّم بإمكان وجود تناقض ذاتي في الأحاديث لأنها، كالقرآن نفسه، من «وحي جبريل» (ص١٩٥)؛ وإن وُجد فهو محض تناقض ظاهري يتعيَّن حله بالتخريج، وتلك هي أصلاً المهمة التي يأخذها ابن قتيبة على عاتقه في مشروعه التأويلي **لمختلف** الحديث.

فلنتوقف إذاً عند بعض النماذج من هذه الفاعلية التأويلية التخريجية. ولنبدأ بمثال كنا توقفنا عنده في مسارنا السابق مع الشافعي.

فتحتَ عنوان: «قالوا: حديث يخالف كتاب الله تعالى» يقول ابن قتيبة: إن أصحاب الكلام قالوا لأصحاب الحديث: «رويتم عن سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة وزيد بن خالد وشبل، أن رجلاً قام إلى النبي (ص)، فقال: يا رسول الله، نشدتك بالله، ألا قضيت بيننا بكتاب الله تعالى. فقام خصمه وكان أفقه منه، فقال: صدق، اقضِ بيننا بكتاب الله وائذن لي. فقال: قل. قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجلاً من أهل العلم، فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأة هذا الرجمَ. فقال: والذي نفسي بيده، لأقضينَّ بينكما بكتاب الله: المائة شاة والخادم ردٌّ عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأة هذا الرجمُ، واغدُ يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها. فغدا عليها، فاعترفت، فرجمها.

«قالوا: هذا خلاف كتاب الله عز وجل، لأنه سأله أن يقضي بينهما بكتاب الله تعالى، فقال له: «والذي نفسي بيده لأقضينَّ بينكما بكتاب الله». ثم قضى بالرجم والتغريب، وليس للرجم والتغريب ذكر في كتاب الله تعالى. وليس يخلو هذا الحديث من أن يكون باطلاً أو يكون حقاً، وقد نقص من كتابه تعالى ذكر الرجم والتغريب»[١٢] (ص٩٣-٩٤).

فلنرَ إذاً كيف وجد ابن قتيبة المخرج من هذه المحارجة: إما أن يكون الرسول قضى بخلاف كتاب الله، وإما أن يكون قضى بحكم سقط نصه من كتاب الله، وهما حدان متدافعان يصح القول فيهما إن كليهما مرٌّ!

المخرج الذي يهتدي إليه مؤوِّل مختلف الحديث هو اختراع حدٍّ ثالث ما كان ليعنَّ في بالِ من أحكم صياغة تلك المحارجة: فكتاب الله لا يعني كتاب الله كما يتمثل بالقرآن أو المصحف، وإنما كتاب الله هنا حكم الله.

هكذا يقول ابن قتيبة، على لسان نفسه: «قال أبو محمد، ونحن نقول: إن رسول الله (ص) لم يرد بقوله «لأقضينَّ بينكما بكتاب الله» ههنا القرآن، وإنما أراد «لأقضينَّ بينكما بحكم الله تعالى». ذلك - وهذه هي الحيثية التخريجية - أن «الكتاب يتصرف على وجوه، منها الحكم والفرض كقول الله عز وجل ﴿كِتَابَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ أي فرض عليكم، وقال: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ﴾، أي فرضتَ، وقال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، أي حكمنا وفرضنا» (ص٩٤).

ويكاد لا يحتاج إلى بيان أن هذا ليس تخريجاً بقدر ما هو محض تلاعب بالألفاظ وتحكُّم بدلالاتها. ولكن حتى لو صح مثل هذا التمحُّك السيميائي، فإن الشرط المسبق لصدوره كما لتلقِّيه هو حيازة رأسمال معرفي على صعيد علم الدلالات كمثل ذاك

(١٢) العبارة الأخيرة في النص لا تخلو من قلقلة. والمقصود أنه إما أن يكون الحديث باطلاً فلا يؤخذ به، وإما أن يكون حقاً فهذا معناه - وهذا أخطر بكثير - أن القرآن بنصه المتداول في المصحف قد أصابه نقص إذ سقط منه حكم الرجم والتغريب.

الذي يحوزه مثقفٌ نظير ابن قتيبة يحاور مثقفين من أمثال النظّام والجاحظ وسائر معتزلة القرن الثالث. وبالمقابل، ليس لنا أن نفترض أن الأعرابيَّين اللذين اختصما إلى الرسول في القصة المزعومة كانا يحوزان مثل ذلك الرأسمال المعرفي على صعيد علم الدلالة ليطالباه بأن يقضي بينهما بـ «كتاب الله» وهما يقصدان «حكم الله»، علماً مسبقاً منهما بأن «الكتاب يتصرف على وجوه».

وعلى أي حال، إن تخريج ابن قتيبة - حتى لو صحَّ - لا يكون قد وجد مخرجاً إلا لنصف المحارجة، وهو المتعلق بمعنى «الكتاب». وبالمقابل، إن النصف الثاني من المحارجة، والمتعلق بنقص الكتاب، قد بقي بلا جواب، هذا إن لم يكن مخرجه قد ازداد انسداداً من جراء جواب ابن قتيبة نفسه عن النصف الأول. وبالفعل، إن يكن المقصود بكتاب الله حكم الرجم، وإن يكن حكم الله هنا هو الرجم والتغريب، أفلا يكون ابن قتيبة قد صحَّح - ولم يفنِّد - ما ذهب إليه الصائغ المعتزلي للمحارجة من أنه ما دام «ليس للرجم والتغريب ذكر في كتاب الله» فلا مناص من الافتراض بأنه «قد نقص من كتابه تعالى؟»

ثم إن هذه المحارجة، التي تنغلق على ابن قتيبة كالمتاهة، تجد ما يعضدها ويزيدها إحكاماً عندما ينتقل مؤوِّل مختلف الحديث، في سياق تخريجي آخر، إلى الخوض في حديث رجم ماعز بن مالك، ومن بعده في حديث الداجن الذي أكل آية الرجم. وقد كان بعض المعتزلة وظَّفوا هذا الحديث الأخير سعياً منهم إلى المزيد من الإحراج لأهل الحديث، فقالوا كما ينقل عنهم ابن قتيبة: «قد رويتم عن محمد بن إسحاق عن عبد الله ابن أبي بكر عن عمر عن عائشة (ض) أنها قالت: لقد نزلت آية الرجم ورضاع الكبير عشر فكانت في صحيفة تحت سريري عند وفاة رسول الله (ص)، فلما توفي وشغلنا به دخلت داجن للحي فأكلت تلك الصحيفة. قالوا: هذا خلاف قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾، فكيف يكون عزيزاً

وقد أكلته شاة وأبطلت فرضه وأسقطت حجته، وأي واحد لا يعجز عن إبطاله والشاة تبطله؟» (ص٢٨٩).

وقد رد ابن قتيبة أولاً بالتمييز بين المصحف والقرآن، مؤكداً أن العزيز هو القرآن لا المصحف. ولئن أكلت الشاة الصحيفة، فإن الشاة تبقى على كل حال «أفضل الأنعام» بالمقارنة مع غيرها من دواب الأرض: «فهذا الفأر شرُّ حشرات الأرض يقرض المصاحف ويبول عليها، وهذا العثُّ يأكلها» (ص٢٩١). ورد ثانياً بالتمييز - الذي كان تكرَّس في زمنه - بين قرآن متلو وقرآن بطلت تلاوته وبقي حكمه - وهو هنا الرجم - قائلاً بالحرف الواحد: «أما إبطاله [= الهاء هنا عائدة إلى الله] فإنه يجوز أن يكون أنزله قرآناً ثم أبطل تلاوته وأبقى العمل به كما قال عمر في آي الرجم، **وكما قال غيره في أشياء كانت من القرآن قبل أن يُجمع بين اللوحين فذهبت**» (ص٢٩٢. والتسويد منا).

هكذا يكون ابن قتيبة، المأخوذ بلعبة التخريج، قد انساق، من حيث يعي أو لا يعي، إلى توكيد ما ذهب إليه صائغ المحارجة المعتزلي من أنَّ تمسُّك أهل الحديث بحديث الرجم يقودهم لا محالة إلى التسليم بأنه «قد نقص من كتابه تعالى».

على أن الأمر لا يقف عند هذا الحد. ففي معرض دفاعه عن حديث الداجن التي أكلت آية الرجم يقول: «إن هذه الآية نزلت عليه (ص) يوم حجة الوداع» (ص٢٩١). وهذا ما يعيدنا إلى حديث رجم ماعز بن مالك والمرأة الغامدية من بعده. فقد كنا رأينا أن قصة هذا الرجم المزدوج - وهي في نظرنا تخييل قصصي Fiction بملء معنى الكلمة - لا بد من أن تكون قد وقعت **افتراضياً** في السنة السابعة للهجرة لتغطية فترة الحبل والرضاع والفطام، على حين أن حجة الوداع كانت في السنة العاشرة للهجرة، أي آخر سنيِّ حياة الرسول. فهل يكون الرسول قد حكم **قبْلياً** بما سينزل عليه **بَعدياً**؟ أيقال هنا - على سبيل التخريج - إن الرسول قد استبق بوحي من الله ما سيأتيه به وحي الله بعد ثلاث سنوات؟ ولكن ألا يحتاج مثل هذا التخريج هو نفسه إلى تخريج متى

استذكرنا أن الرسول كان مأموراً بنص القرآن بأن يقول ﴿مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلا لِلهِ﴾ (الأنعام: ٥٧)، ومنهياً بنص القرآن أيضاً عن العجل بالقرآن: ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه: ١١٤) و﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦)؟

وما دمنا بصدد التمييز بين القرآن والمصحف، فلنتوقف عند معاظلة تخريجية أخرى نسوقها بلا تعليق لأنها تتكلم من تلقاء نفسها عما يلابسها من تلاعب باللفظ كما بالمعنى كما بالزمن. إذ تحت عنوان «حديث يكذِّبه العيان»، يروي ابن قتيبة عن بعض المعتزلة أنهم قالوا وهم يتوجهون بالخطاب إلى أهل الحديث: «رويتم عن ابن لهيعة عن مشرح بن عاهان عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: «لو جعل القرآن في إهاب، ثم ألقي في النار، ما احترق». قالوا: هذا خبر لا نشك في بطلانه، لأنَّا قد نرى المصاحف تحترق وينالها ما ينال غيرها من العروض والكتب.

«قال أبو محمد [= ابن قتيبة]: ونحن نقول: إن لهذا تأويلاً ذهب عليهم ولم يعرفوه، وأنا مبيِّنه إن شاء الله.

«حدثني يزيد بن عمرو قال: سألت الأصمعي عن هذا الحديث فقال: يعني لو جعل القرآن في إنسان ثم ألقي في النار، ما احترق. وأراد الأصمعي أن من علَّمه الله تعالى القرآن من المسلمين وحفَّظه إياه لم تحرقه النار يوم القيامة...

«وفيه قول آخر، قال بعضهم: كان هذا في عصر النبي (ص) عَلَماً للنبوة ودليلاً على أن القرآن كلام الله ومن عنده نزل... ثم زال ذلك بعد النبي...

«وفيه قول آخر، وهو أن يردَّ المعنى في قوله «ما احترق» إلى القرآن، لا إلى الإهاب، يريد أنه إن كتب القرآن في جلد ثم ألقي في النار، احترق الجلد والمداد، ولم يحترق القرآن، كأن الله عز وجل يرفعه منه ويصونه عن النار.

«ولسنا نشك في أن القرآن في المصاحف لا على المجاز، كما يقول أصحاب الكلام: «إن الذي في المصحف دليل على القرآن وليس به». والله تبارك وتعالى يقول: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إلا الْمُطَهَّرُونَ﴾، والنبي (ص) يقول: «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو»، يريد المصحف»[١٣] (ص٢٠٠-٢٠٢).

تخريج الغلط والنقص في الأحاديث

لا شك أن أكثر ما ميَّز إسلام الفتوحات بالمقارنة مع الإسلام المكِّي أو الإسلام المدني هو **تصنيم الحديث**، أي خلع قدسية عليه تعادل، بل تفوق، تلك التي يُفترض أن تعود إلى القرآن نفسه. ولولا هذا التصنيم للحديث، وبالتالي اعتبار السنَّة قاضية على الكتاب، لما كانت رأت النور الحاجة إلى التحكم بالنص القرآني بالزيادة أو الإنقاص، وإلى تبديل بعض أحكامه أو نسخ بعضها الآخر بدلالة أحكام مستخلصة من المدوَّنة الحديثية.

وإذا كان ابن قتيبة لم يأت في تخريجاته القرآنية بجديد حقاً، بل اكتفى بالسير على خطى من تقدمه من أنصار الحديث، وفي طليعتهم الشافعي الذي قبس عنه تمييزه بين قرآن متلو وقرآن غير متلو، كما بين قرآن بقيت تلاوته وأبطل حكمه وقرآن بقي حكمه وأبطلت تلاوته، فإن المفاجأة التي يعدُّها لقارئه هي إجراؤه آلية التخريج على الحديث نفسه، مما يقوده - عن غير وعي أو تقدير منه - إلى إحداث تصدعات، ولا نقول شروخ، في معمار المدوَّنة الحديثية المصنَّمة.

وحسبنا هنا الأمثلة الثلاثة التالية على تخريج يتوخى إنقاذ الحديث من لامعقولية ظاهرة فيه بافتراض وقوع راويه في السهو والغلط أو إسقاط بعض الكلمات.

(١٣) لا نستطيع الإمساك هنا عن التعليق ولو في الهامش لنقول: هكذا يعود القرآن والمصحف إلى التطابق على الحقيقة لا على المجاز بعد أن كان ابن قتيبة نفسه فرز بينهما فأجاز على الداجن والفأر والعثّ قرض المصحف وأكله على الحقيقة دون مجازه المتمثل بالقرآن.

١- تحت عنوان «حديث يكذِّبه العيان» روى ابن قتيبة أن بعض المعتزلة قالوا: «رويتم عن أبي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك أن النبي (ص) قال وذكر سَنة مائة أنه لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة، وقالوا: هذا باطل بين للعيان، فنحن طاعنون في سني ثلاثمائة والناس أكثر مما كانوا.

«قال أبو محمد: ونحن نقول إن هذا حديث قد أسقط الرواة منه حرفاً إما لأنهم نسوه أو لأن رسول الله (ص) أخفاه فلم يسمعوه. نراه بل لا نشك أنه قال: لا يبقى على الأرض منكم يومئذ نفس منفوسة، يعني مَن حضره في ذلك المجلس أو يعني الصحابة، فأسقط الراوي منكم» (ص٩٣).

والواقع أنه من المدهش أن يكون الرواة الثلاثة، وليس واحد منهم فقط، قد أسقطوا جميعاً كلمة «منكم» مع أن من شأنها أن تغيِّر كامل معنى الحديث.

والواقع أيضاً أنه إن يكن أحد أسقط من الحديث حرفاً أو أكثر فهو ابن قتيبة نفسه: فقد غيَّب عن قارئه أن الرسول قال تلك القولة، كما رواها الرواة الثلاثة على لسانه، قبيل وفاته، ورداً على سؤال من سأله: متى تكون الساعة؟

وهو ذا نص الحديث بحرفه كما رواه مسلم بن جابر بن عبد الله قال: «سمعت النبي (ص) يقول قبل أن يموت بشهر: تسألونني عن الساعة وإنما علمها عند ربي، وأقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة تأتي عليها مائة سنة»[١٤]. وواضح من النص أن الرسول لم يقل أو لم يقوَّل «منكم»، وحتى لو كان قالها لما كانت عنت «مَن حضره في ذلك المجلس» أو بصورة أعمَّ «الصحابة». بل لكانت عنت: أنتم وجميع الناس بلا استثناء لأن الساعة حينما ستأتي فلن تستثني أحداً. وهذا ما تؤكده رواية أخرى للحديث لا تجعل أي مجال للبس. فقد روى مسلم عن عبد الله بن عمر: «صلى بنا رسول الله (ص)

(١٤) صحيح مسلم، ج٤، ص١٩٦٦، الحديث رقم ٢٥٣٨.

ذات ليلة صلاة العشاء في آخر حياته، فلما سلم قام فقال: أرأيتم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد»[١٥].

٢- وعلى لسان النظَّام أورد ابن قتيبة حديثاً نسب فيه راويه، وهو عبد الله بن مسعود، «إلى الكذب» عندما «رأى قوماً من الزطِّ فقال: هؤلاء أشبه من رأيت بالجن ليلة الجن. ثم سئل عن ذلك فقيل له: كنتَ مع النبي (ص) ليلة الجن؟ فقال: ما شهدها منا أحد. فادَّعى في الحديث الأول أنه شهدها، وأنكر ذلك في الحديث الآخر» (ص٣١).

فلنرَ إذاً كيف تصدى ابن قتيبة للرد على النظَّام. قال متسائلاً: «كيف يصحُّ هذا عن ابن مسعود مع ثاقب فهمه وبارع علمه وتقدمه في السنَّة الذين انتهى إليهم العلم بها..؟ كيف يجوز عليه أن يقر بالكذب هذا الإقرار فيقول: اليوم شهدت، ويقول غداً: لم أشهد؟ ولو جهد عدوُّه أن يبلغ منه ما بلغه من نفسه ما قدر، ولو كان به خبل أو عته أو آفة ما زاد على ما وسم به نفسه... غير أنَّا لا نشك في بطلان أحد الخبرين [= حديث الزطِّ وحديث ليلة الجن]، لأنه لا يجوز على عبد الله بن مسعود أن يخبر الناس عن نفسه بأنه قد كذب، ولا يُسْقِط عندهم مرتبته... فإن كان الأمر على ما قال أصحاب الحديث [= الذين لم يثبتوا حديث الزطِّ] فقد سقط الخبر الأول. وإن كان الحديثان جميعاً صحيحين، فلا أرى الناقل للخبر الثاني إلا وقد أسقط منه حرفاً، وهو (غيري). يدلك على ذلك أنه قال: قيل له: أكنتَ مع النبي (ص) ليلة الجن؟ فقال: ما شهدها أحد منا غيري. فأغفل الراوي (غيري) إما بأنه لم يسمعه، أو بأنه سمعه فنسيه، أو بأن الناقل عنه أسقطه. وهذا أشباهه قد يقع ولا يُؤْمَن» (ص٣١-٣٣).

والحال أن افتراض أن يكون الراوي أو الناقل قد أغفل من الخبر بعض الخبر، وتحديداً بعضه الذي يقلب معناه من العكس إلى العكس ومن النفي إلى الإثبات،

(١٥) **صحيح** مسلم، ج٤، ص١٩٦٥، الحديث رقم ٢٥٣٧. والواقع أن هذا الحديث الذي توقَّع قيام القيامة في المئة سنة القادمة قد أربك الكثرة من أصحاب المسانيد الذين عاش معظمهم في المائة الثالثة، فتفننوا في تخريجه بحيث لا يكذبه العيان كما قال ذلك المعتزلة.

من شأنه، لو صح تخريج ابن قتيبة، أن يفتح على أصحاب الحديث باباً لخصومهم لن يستطيعوا له مسدّاً. ومن هنا فإن أحداً من أصحاب المسانيد لم يأخذ بتخريج ابن قتيبة. بل أوردوا جميعهم حديث ليلة الجن بالصيغة التي حكاها النظّام، من دون أن يستثنوا إطلاقية نفي ابن مسعود لشهود الليلة بكلمة «غيري» أو بما يكافئها، فضلاً عن أنهم ساقوا الحديث نفسه بصيغ أخرى لا تحتمل أن تدخل عليها كلمة «غيري» ليمكن القول من بعد أن الراوي أو الناقل قد أغفلها أو نسيها.

هكذا روى مسلم على لسان علقمة قوله: «سألت ابن مسعود: هل شهد أحد منكم مع رسول الله (ص) ليلة الجن؟ قال: لا»[١٦].

كما روى، في صيغة أخرى للحديث نفسه، على لسان ابن مسعود قوله: «لم أكن ليلة الجن مع رسول الله (ص)، ووددت أني كنت معه»[١٧].

وأخيراً روى أبو داود في سننه عن علقمة أنه سأل عبد الله بن مسعود: «من كان منكم مع رسول الله (ص) ليلة الجن؟ فقال: ما كان معه منا أحد»[١٨].

٣- على لسان المعتزلة حكى ابن قتيبة أنهم قالوا إن أصحاب الحديث رووا عن الرسول أنه قال: «لا عدوى ولا طيرة»، ثم رووا عنه أنه قال: «الشؤم في المرأة والدار والدابة». وبذلك يكونون قد نفوا على لسان الرسول الطيرة في حديث أول ليعودوا إلى إثباتها في حديث ثانٍ.

هنا يتدخل ابن قتيبة ليقول إنه ليس في ذلك اختلاف ولا تناقض. كل ما هنالك أن حديث الشؤم الذي رواه أبو هريرة قد داخله سهو ونقص، أو «غلط» حسب تعبير ابن

(١٦) صحيح مسلم، ج١، ص٣٣٢، الحديث رقم ١٥٠.

(١٧) نفسه، ص٣٣٢، الحديث رقم ١٥٢.

(١٨) سنن أبي داود، ج١، ص٦٩، الحديث رقم ٨٥.

قتيبة نفسه إذ قال بالحرف الواحد: «إن هذا حديث يُتوهَّم فيه الغلط على أبي هريرة، وإنه سمع فيه شيئاً من رسول الله (ص) فلم يعه». ثم أضاف على لسان نفسه:

«قال أبو محمد: حدثني محمد بن يحيى القطعي... أن رجلين دخلا على عائشة (ض) فقالا: إن أبا هريرة يحدِّث عن رسول الله (ص) أنه قال: «إنما الطيرة في المرأة والدابة والدار». فطارت شفقاً ثم قالت: «كذَب - والذي أنزل القرآن - على أبي القاسم مَنْ حدَّث بهذا عن رسول الله. إنما قال رسول الله: «كان أهل الجاهلية يقولون: إن الطيرة في الدابة والمرأة والدار» (ص١٠٤-١٠٥).

وبديهي أن التناقض يكون بذلك قد زال بين الحديثين، ولكن ليس بمجرد التخريج في التأويل، بل بانقلاب جذري في المعنى. فلو لم تصحح عائشة قولة أبي هريرة لبقي حكم الجاهلية سارياً في الإسلام، ولبقيت المرأة مصدراً دائماً للشؤم، ولتعززت ثقافة كراهية المرأة ودونيتها - التي كرَّسها أصلاً أهل الحديث والفقه - بعامل إضافي.

ولئن جاز أن ينسى أبو هريرة مثل تلك النساية في حديث تترتب عليه مثل هذه العاقبة الوخيمة، فما الضامن لأن يكون لم «يَتوهم عليه الغلط» في الآلاف من الأحاديث التي رواها أو رُويت على لسانه والتي قيَّد بأحكامها الأمة بجماعها الأجيال تلو الأجيال؟[١٩]

التخريج كتعقيل اللامعقول

نموذج هذا التخريج يقدمه حديثان: حديث الذباب وحديث العدوى.

فتحتَ عنوان «حديث يكذبه النظر» قال المعتزلة يسائلون أصحاب الحديث: «رويتم أن النبي (ص) قال: إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه [= أغمسوه]، فإن

(١٩) مما يزيد الإشكال تفاقماً أن جميع أصحاب المسانيد، باستثناء ابن حنبل، لم يرووا تكذيب عائشة لأبي هريرة وتصحيحها للحديث. وقد أثبت البخاري ومسلم حديث شؤم المرأة (خ٢٨٥٨، و م٢٢٢٥)، ورروياه على لسان ابن عمر أيضاً من دون ربطه بالجاهلية.

في أحد جناحيه سماً وفي الآخر شفاء، وإنه يقدم السم ويؤخر الشفاء. فكيف يكون في شيء واحد سم وشفاء، وكيف يعلم الذباب بموضع السم فيقدِّمه وبموضع الشفاء فيؤخِّره؟».

وكان رد ابن قتيبة: «ونحن نقول: إن هذا الحديث صحيح، وقد رُوي أيضاً بغير هذه الألفاظ. حدثنا أبو الخطاب قال... حدثني ثمامة قال: وقع ذباب في إناء، فقال [= بمعنى أخذ] أنس بإصبعه، فغمزه في الماء، وقال «باسم الله». فعل ذلك ثلاثاً ثم قال: إن رسول الله (ص) أمرهم أن يفعلوا ذلك وقال: «في أحد جناحيه سم، وفي الآخر شفاء»[٢٠] (ص٢٢٩).

ولا يكتفي ابن قتيبة بتثبيت الحديث، بل يضيف أن من لم يؤمن به وبأمثاله «فإنه منسلخ عن الإسلام... ومن كذَّب ببعض ما جاء به رسول الله (ص) كان كمن كذَّب به كله». ثم لا يلبث، قطعاً للطريق على مساجليه وإفحاماً لهم، أن يضيف أنه سيترك عن عمد «طريق الديانة» ليرجع إلى الفلسفة وليثبت من خلالها، لا من خلال الديانة وحدها، **فوائد الذباب الطبية**، فيقول بالحرف الواحد: «وبعد، فما يُنكر من أن يكون في الذباب سم وشفاء إذا نحن تركنا طريق الديانة ورجعنا إلى الفلسفة؟ وهل الذباب في ذلك إلا بمنزلة الحية؟ فإن الأطباء يذكرون أن لحمها شفاء من سمها إذا عمل منه الترياق الأكبر... والأطباء القدامى يزعمون أن الذباب إذا ألقي في الأثمد وسحق معه ثم اكتمل به زاد ذلك في نور البصر... وحكوا عن صاحب المنطق أن قوماً من الأمم كانوا يأكلون الذباب فلا يرمدون، وقالوا في الذباب إذا شُدخ ووُضع على موضع لسعة العقرب سكَن الوجع... وهذا يدل على طبيعة فيه شفاء أو سم»[٢١] (ص٢٣٠).

(٢٠) الواقع أن روايات حديث الذباب قد تعدَّت العشر، وقد أفرد له البخاري باباً على حدة جاء فيه: «إذا وقع الذباب في إناء أحدهم فليغمسه كله ثم ليطرحه، فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء» (الحديث رقم ٣٣٢٠).

(٢١) ليس من العجب أن يدافع ابن قتيبة عن حديث الذباب، هو الذي كان ينتمي إلى عصره وإلى النظام المعرفي الديني لعصره أو على الأقل إلى شطر من عصره ما دام شطر آخر من ذلك العصر - وهم معتزلة القرن الثالث - قد طعن في صحة ذلك الحديث وما شابهه من الأحاديث التي كان يثبتها أصحاب الحديث. ولكن العجب أن يتصدى فقيه نافذ الكلمة من=

ولنأتِ الآن إلى حديث العدوى الذي يفسح هو الآخر مجالاً للتداخل بين الدين والعلم. فقد روى ابن قتيبة أن معتزلة عصره أخذوا على أصحاب الحديث روايتهم عن الرسول أحاديث متناقضة في العدوى. فقد رووا عنه من جهة أولى أنه قال: «لا عدوى ولا طيرة»، وأنه لما قيل له إن النُّقْبة [= أول أعراض الجرب] تقع بمشفر البعير فتجْرب لذلك الإبل، قال: «فما أعدى الأول؟». ثم رووا عنه من جهة ثانية: «لا يوردنْ ذو عاهة على مصح» و«فُرَّ من المجذوم فرارك من الأسد». وفي هذا كله اختلاف وتناقض، إذ نفى الحديثان الأوَّلان العدوى، وأثبتها الثانيان. وهنا يتدخل ابن قتيبة ليقول: «إنه ليس في هذا اختلاف، ولكل معنى منها وقت وموضع، فإذا وضع بموضعه زال الاختلاف» (ص١٠٢).

ومع أن مؤول مختلف الحديث كان أفصح عن موقف مبدئي، وهو أنه هو وسائر أصحاب الحديث «لا يردُّون شيئاً من أمر الدين إلى استحسان ولا إلى قياس ونظر، ولا إلى كتب الفلاسفة المتقدمين، ولا إلى أصحاب الكلام المتأخرين» (ص٨٦)، فإنه لا يلبث أن يصطنع لهجة علمية ليخرِّج التناقض الظاهر في الأقوال التي ينسبها أهل

=عصرنا، مسلطة عليه أضواء الإعلام، المموَّل بالدولارات النفطية، نظير يوسف القرضاوي، ليس فقط للدفاع عن حديث الذباب وتأكيد صحته «بالمتن والسند»، بل كذلك، وبالاستناد زعماً إلى المنجزات العلمية للعصر الحديث، لإثبات الفوائد الطبية لتلك الحشرة المقرفة، ناقلة جراثيم التيفوئيد والكوليرا وآكلة البراز ورفيقة جثث الموتى (وهذه هي فائدتها «العلمية» الوحيدة لأن تحليل بيوضها قد يساعد الأطباء الشرعيين على تحديد زمن الوفاة!). ولكن هل من داعٍ إلى العجب حقاً؟ فلئن يكن القرضاوي ينتمي بالزمن إلى القرنين العشرين والحادي والعشرين، فإن النظام المعرفي الذي يصدر عنه هو نظام القرون الوسطى بألف ولام التعريف (انظر استشارته الفقهية في موقع «إسلام أون لاين» بتاريخ ٢٩ / ٧ / ٢٠٠٤). وعلى أي حال، إن موقف الشيخ القرضاوي يبقى أكثر «تقدمية» - وإن أكثر نفاقاً في المحصلة الأخيرة - من موقف قرينه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، الذي سبقه إلى التخرج من الأزهر وشغل لاحقاً، وإلى حين وفاته، منصب نائب رئيس اللجنة الدائمة للإفتاء. فعفيفي لم يحاول الاستنجاد بكشوف مزعومة للطب الحديث ليبرر حديث الذباب، بل طعن طعناً صريحاً في صحة النظريات الطبية الحديثة في حال تعارضها مع مضمون هذا الحديث، مؤكداً أن من يردُّه إنما هم «جماعة ممن اقتنعوا بالطب وبالنظريات الطبية ووثقوا بعقول الأطباء وبتجارب الأطباء ثقة أعظم وأقوى من ثقتهم بتشريع الله وبما صحَّ عن رسول الله»؛ إذ إن الرسول لم يتحدث عن القوة الشفائية للذباب «تخميناً من عند نفسه»، بل «تكلم بهذا عن طريق الوحي من الله. ويجب على الإنسان أن يثق بوحي الله جلَّ شأنه أعظم من ثقته بنظريات الأطباء» (انظر كتابه: **شبهات حول السنَّة**، منشورات وكالة المطبوعات والبحث العلمي (كذا!)، ص١٢-١٤.

الحديث إلى الرسول على أنه محض اختلاف عارض يعود إلى ازدواج في معنى العدوى، ويزول بمجرد فك ذلك الازدواج. ذلك أن العدوى عنده «جنسان، أحدهما عدوى الجذام... وأما الجنس الآخر من العدوى فهو الطاعون». (ص١٠٢-١٠٣).

والعدوى الأولى، رغم ظاهر لفظها، ليست بعدوى حقاً ولا هي بمعدية. كل ما هنالك أنها محض رائحة كريهة. ففي «عدوى الجذام، فإن المجذوم تشتد رائحته حتى يسقم مَن أطال مجالسته ومؤاكلته... والأطباء تأمر بأن لا يُجالَس المسلول ولا المجذوم، لا يريدون بذلك معنى العدوى، إنما يريدون به تغيُّر الرائحة، وأنها قد تسقم من أطال اشتمامها» (ص١٠٢-١٠٣).

وليس يخفى لماذا هذا التمييز في العدوى بين الجذام والطاعون. فالرسول، طبقاً للحديث الثاني المنسوب إليه، لم يأمر إلا بالفرار من المجذوم. وبما أنه قوِّل في الحديث الأول إنه «لا عدوى ولا طيرة»، فقد كان لا بد من تخريج الفرار من المجذوم على أنه فرار من رائحته لا من عدواه، إذ المجذوم، بعكس المطعون، لا عدوى له حسب اعتقاد ابن قتيبة. ومن هنا أيضاً حكى ابن قتيبة على لسان الأطباء أنفسهم أنهم عندما يأمرون بعدم مجالسة المجذوم أو المسلول فإنهم «لا يريدون بذلك معنى العدوى، إنما يريدون به تغير الرائحة»[22]. وعلى هذا النحو يكون قد حُذف التناقض الذي احتجَّ به المعتزلة على أصحاب الحديث و«ثَبُت» - ونحن نضع هذه الكلمة بين مزدوجين - أن حديث «لا عدوى» لا يخالف حديث «فُرَّ من المجذوم فرارك من الأسد»[23].

(٢٢) لا نثير هنا مسألة العدوى بحد ذاتها ومن وجهة نظر القرون الوسطى. حسبنا أن نذكر أن جالينوس الذي استدمج الطب العربي تراثه، كان حدَس، من خلال ملاحظة حالات الإصابة بالجذام تحديداً، بوجود عدوى من الإنسان إلى الإنسان. وذلك ما تنبَّه له أيضاً أطباء مشهورون في الحضارة العربية الإسلامية من أمثال ابن ربن الطبري وابن ماسويه وابن المجوسي في القرن الثالث، ومن بعدهم ابن سينا في القرن الرابع.

(٢٣) الواقع أن تعارض هذين الحديثين سيفسح في المجال واسعاً أمام العقل التخريجي ليواصل مماحكاته على امتداد قرون عديدة بعد ابن قتيبة، ومثال ذلك نجده لدى ابن حجر العسقلاني (٧٧٣-٨٥٢هـ) في القرن التاسع الهجري. ففي كتابه **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكَر في مصطلح أهل الأثر** يعود إلى الحديثين المتعارضين ليقول بإمكان الجمع بينهما لأنهما غير متعارضين إلا في «ظاهرهما» فحسب. فما دام الحديثان كلاهما قد وردا في **الصحيح**، فلا مناص من أن يكونا كلاهما=

التخريج ورهاب التناقض

ليس يعسر علينا، ونحن في ختام رحلتنا مع محامي أصحاب الحديث الذي كانه ابن قتيبة، أن ندرك ما علة رُهابه شبه العصابي - هو ومن يتصدى للمنافحة عنهم - من احتمال التلبيس عليهم بتهمة التناقض. فالحديث كان الصناعة المعرفية الأكثر رواجاً في الحضارة العربية الإسلامية ابتداء من القرن الثاني للهجرة فصاعداً. ولقد كانت هذه الصناعة تحمل بعمق ميسم البشر الذين صنعوها من «رجال» ورواة وسلاسل إسناد وآليات جرح وتعديل وتقنيات فرز «للصحيح» من «الموضوع» و«للحسن» من «الضعيف» و«للمتواتر» من «الغريب». وككل ما هو بشري، ولا سيما إذا تعدد البشر وتتالت أجيالهم وتفرقت أمصارهم وتباينت اهتماماتهم وتضاربت مصالحهم، وتنوعت بالتوازي مع ذلك كله اجتهاداتهم، كان من المحتم أن ترزح المدونة الحديثية، الآيلة إلى التضخم بإيقاع متسارع، تحت قدر غير قليل من الاختلاف، بل حتى التناقض. ولكن بما أن الصناعة الحديثية كانت تنكر أصلها البشري، وتنسب نتاجها، ابتداء من انقلاب الشافعي الإبستمولوجي، إلى أصل إلهي لا يتميز وحيُه عن وحي القرآن إلا بكونه غير متلو، فقد كان لا مناص من أن تنفي عن ذلك النتاج كل شبهة اختلاف أو تناقض، وإلا حام الشك حول مصدره الإلهي. ذلك أن الإسلام فرض نفسه بأنه **دين التوحيد بامتياز**، بالمضادة مع أديان الشرك التي أباحت مبدأ الاختلاف، وحتى التناقض، بإرجاعها ذلك إلى تعدد الآلهة وإلى تعدد إراداتها.

=صحيحين. وافتراض صحتهما، على ظاهر تعارضهما، يقتضي البحث عن «وجه للجمع» بينهما بحيث لا ينفي حديث الفرار من المجذوم حديث نفي العدوى. وهاكم التخريج كما ينتهي إليه ابن حجر: «وجه الجمع بينهما أن هذه الأمراض لا تعدي بطبعها، لكن الله سبحانه وتعالى جعل مخالطة المريض بها للصحيح سبباً لإعدائه مرضَه. والأولى في الجمع بينهما أن يقال إن نفيَه للعدوى باقٍ على عمومه، وقد صحَّ قوله (ص): لا يعدي شيء شيئاً. وأما الأمر بالفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع، لئلا يتفق للشخص الذي يخالطه شيء من ذلك بتقدير الله ابتداءً، لا بالعدوى المنفية، فيظن أن ذلك بسبب مخالطته، فيعتقد صحة العدوى، فيقع في الحرج، فأمر بتجنبه حسماً للمادة» (**نزهة النظر**، تحقيق عبد الله الرحيلي، جامعة طيبة بالمدينة المنورة، ط٢، ٢٠٠٨، ص٩٠-٩٢).

ويبدو أن معتزلة القرن الثالث، الذين كانوا قرآنيين بالأحرى، قد أدركوا نقطة الضعف هذه عند خصومهم أصحاب الحديث وأرادوا، من خلال التركيز على ما في رواياتهم الحديثية من التناقض، إثبات مصدرها البشري، وسندهم في ذلك القرآن نفسه: فكما أن ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢)، كذلك فإن الاختلاف الكبير، بل التناقض، في مرويات أهل الحديث من الأحاديث ينهض دليلاً - ضمنياً على الأقل - على أنها من عند البشر، لا من عند الله.

صحيح أن المعتزلة لم ينتقلوا من الإضمار إلى التصريح، لكن موقفهم الاحترازي هذا يمكن أن يُفهم على ضوء «قوة الشارع» التي باتت لأهل الحديث ابتداء من الانقلاب المتوكلي، ولا سيما أن المعتزلة كانوا - وبقوا حتى انقراضهم - أهل نخبة(٢٤).

ولئن يكن التشهير بالتناقض في مرويات أهل الحديث من الأحاديث قد غدا على هذا النحو سلاحاً تكتيكياً بين أيدي المعتزلة، فإن إنكار التناقض وتخريج الاختلاف على أنه ائتلاف غدا أشبه بعصاب وسواسي لدى أهل الحديث. ولم يقف الأمر عند الأحاديث التي تترتب عليها أحكام فقهية خطيرة، مثل حديث الرجم، أو حديث الصلاة خلف كل إمام برٍّ أو فاجر، أو حديث «إنَّا معشر الأنبياء لا نورث» الذي تذرَّع به أبو بكر ليحرم فاطمة من إرثها من أبيها من فدك(٢٥). بل امتد حتى إلى الأحاديث التي لا تترتب عليها أي أحكام فقهية، ولا تتعلق بأمر من أمور الدين بحال من الأحوال، كما لا تتعلق

(٢٤) وربما كان بعضهم أهل تحقير للعامة، وهذا على الأقل إذا صدق ابن قتيبة في ما ينسبه إلى ثمامة بن الأشرس من أنه «من المحفوظ عنه المشهور أنه رأى قوماً يتعادَون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى البقر، انظروا إلى الحمير! ثم قال لرجل من إخوانه: ما صنع هذا العربي بالناس؟» (ص٤٩).

(٢٥) يروي ابن قتيبة أن فاطمة لم تطالب أبا بكر بميراثها من أبيها إلا لأنها ما كانت تعلم «ما قاله رسول الله (ص) وظنَّت أنها ترثه كما يرث الأولاد آباءهم. فلما أخبرها [= أبو بكر] بقوله كفَّت» (ص٣٠٤). وبالمقابل، يروي المعتزلة أنه لما «طالبت فاطمة أبا بكر بميراث أبيها رسول الله (ص) فلما لم يعطها إياه حلفت لا تكلمه أبداً، وأوصت أن تدفن ليلاً لئلا يحضرها، فدفنت ليلاً» (ص٣٠٠).

بأمور الدنيا - إن تعلقت بها - إلا من جانب أخص خصوصيات الإنسان التي تمج الأذن من سماعها تخرج إلى النطاق العام، ولا سيما إذا كان الأمر يمس شخص الرسول.

وذلك هو، كمثال، حديث بَول الرسول؛ فلا المعتزلة أحجموا عن إيراد «حديثين متناقضين» في بَول الرسول قائماً أو قاعداً ليحرجوا أهل الحديث، ولا هؤلاء أمسكوا، ممثَّلين بابن قتيبة، عن الدفاع عن صحة الحديثين لرفع ما بينهما من تناقض ظاهر. هكذا قال المعتزلة: «رويتم عن عائشة أنها قالت: «ما بالَ رسول الله (ص) قائماً قط»، ثم رويتم عن حذيفة «أنه بالَ قائماً»، وهذا خلاف ذاك». وهكذا قال ابن قتيبة بدوره: «ونحن نقول: ليس ههنا، بحمد الله، اختلاف، ولم يبلْ قائماً قط في منزله والموضع الذي كانت تحضره فيه عائشة. وبالَ قائماً في المواضع التي لا يمكن أن يطمئن فيها، إما للَثَق (= بلل) في الأرض وطين أو قذر. وكذلك الموضع الذي رأى حذيفة رسول الله (ص) يبول قائماً كان مزبلة لقوم، فلم يمكنه القعود ولا الطمأنينة»[٢٦] (ص٩٢).

وقد يكون للمعتزلة بعض العذر لأنهم ما احتجُّوا بأمثال هذه الأحاديث وغيرها إلا ليثبتوا بطلانها، وأنها من اختراع أهل الحديث أنفسهم، ولكن ابن قتيبة لا يتردد بالمقابل في أن يدافع عن صحتها، هي وما شابهها، وأن يؤكد أن «هذه أخبار صحاح لا يجوز على مثلها التواطؤ، وإن لم يصحَّ مثلها لم يصحَّ مثلها من أمور ديننا» (ص١٤٣)، وإنما يُنتهى فيها إلى ما قاله رسول الله (ص)، أو ما قاله من سمع منه وشاهده» (ص١٣٥).

هذه الاستماتة في الدفاع عن صحة الأحاديث، حتى لو كانت ناشزة وظاهرة التناقض، قد تجد تفسيرها على صعيد الإبستمولوجيا الدينية التي يصدر عنها مؤوِّل مختلف الحديث، بل ربما أيضاً - وهذا ما نختم به - على صعيد البنية النفسية التحتية: فرهاب التناقض يكاد يعدل عنده، في بعض تظاهراته، رهاب الخصاء كما تقول به مدرسة

(٢٦) من قبيل هذا الحديث أيضاً حديث «فرك المني من ثوب رسول الله (ص)» (ص١٦٢)، وهو حديث أقل ما يمكن أن يقال فيه وفي أمثاله إنه ينهض شاهداً على مدى بُعد المسافة التي تفصل الإسلام الحديثي - أو بعضه على الأقل - عن تعالي الإسلام القرآني، ولا سيما المكي.

التحليل النفسي. ونحن نملك هنا شاهداً واحداً مصرَّحاً به، ولكنه ناطق بما فيه الكفاية: فابن قتيبة كان يطيب له أن يستشهد بقول موضوع على لسان الزهري: «الحديث ذَكَرٌ، يحبه ذكور الرجال ويكرهه مؤنثُّوهم»[٢٧] (ص٥٨).

المخرج التوهيمي: ابن سلامة الطحاوي

لئن يكن ابن قتيبة قد اضطر في **تأويل مختلف الحديث** إلى أن يفتح نيفاً ومئة باب لينفي عن الحديث تهمة التدافع والتناقض التي رمى بها المعتزلة بعض ما يرويه أصحاب الحَديث من الأحاديث، فإن ابن سلامة الطحاوي (٢٣٨-٣٢١هـ)، المتوفى بعده بنحو من نصف قرن، قد اضطر لكي ينفي عن الحديث التهمة عينها إلى أن يفتح في كتاب **بيان مشكل الحديث** نيفاً وألف باب.

والواقع أن نصف القرن الفاصل بين مؤلف **مختلف الحديث** ومؤلف **مشكل الحديث** كان شهد تسارعاً كبيراً في سيرورة تضخم الحديث، ولا سيما بعد أن صنَّف البخاري ومسلم **الصحيحين** وأبو داود وابن ماجة والترمذي **السنن**، وعلى الأخص بعد أن صنَّف عبد الله ابن الإمام أحمد بن حنبل **المسند** الذي أسنده إلى أبيه بأحاديثه التي نافت على الأربعين ألفاً عدداً[٢٨].

هذا التوسع الكمي في مصادر الحديث في مفصل القرنين الثالث والرابع الهجريين لابسه توسع كيفي بحكم تنوع الشروط التاريخية والجغرافية التي كان على المدونة الحديثية أن تستجيب لها، والتي ترجمت عن نفسها في حساسيات خاصة ارتبطت بالمنازع الشخصية والمذهبية للمصنفين وبالأزمنة والأمكنة التي صنفوا فيها مصنفاتهم.

(٢٧) لهذا الحديث صيغة أخرى: «لا يطلب الحديث من الرجال إلا ذكرانها، ولا يزهد فيه إلا إناثها».

(٢٨) في **المسند** الذي صدر عن مؤسسة الرسالة عام ١٩٩٥ تقلَّص عدد الأحاديث إلى أقل من ثمانية وعشرين ألف حديث، وذلك بعد أن شذَّبه محققه شعيب الأرناؤوط من المكرَّر.

وقد كان من المحتَّم، نتيجةً لهذا التوسع الكمي والكيفي، أن تنوء المدونة الحديثية، منظوراً إليها في جملتها، تحت وطأة ما أسماه ابن قتيبة وابن سلامة، بشيء من الحذر الإيديولوجي والإبستمولوجي معاً، بـ «المختلف» و«المشكل»، وما لن يحجم المصنفون اللاحقون عن إدراجه في باب المتعارض والمتدافع والمتضاد والمتناقض.

والواقع أن المدونة الحديثية كانت تحوَّلت، بحكم تضخُّمها والإيقاع المتسارع لهذا التضخُّم، إلى ما يشبه المتاهة؛ ناهيك عن أنها متاهة شبه مسدودة المخارج بحكم عنف المتناقضات المعتملة فيها وانكشاف هذه المتناقضات للعيان بعد الانتقال من طور الرواية والسماع إلى طور التدوين.

ولا ندري هل كان ابن سلامة الطحاوي أول من صاغ مفهوم **المشكل** بعد أن كان ابن قتيبة سبقه إلى صياغة مفهوم **المختلف**، ولكنه بكل تأكيد أول من أعطى إشكالية تعارض الأحاديث وتناقضها بعداً موسوعياً في سفرين ضخمين هما على التوالي **شرح معاني الآثار**، ثم **بيان مشكل الآثار** الذي اشتهر أيضاً باسم **بيان مشكل الحديث**. وقد حدد الطحاوي بنفسه لنفسه المهمة التي يأخذها على عاتقه في هذين السفرين بقوله في مستهل ثانيهما: «إني نظرت في الآثار المروية عنه (ص) بالأسانيد المقبولة التي نقلها ذوو التثبت فيها والأمانة عليها وحسن الأداء لها، فوجدت فيها أشياء مما يسقط معرفتها والعلم بها عن أكثر الناس، فمال قلبي إلى تأويلها وتبيان ما قدرت عليه من مشكلها ومن استخراج الأحكام التي فيها ومن نفي الإحالات عنها[٢٩]».

وكما هو واضح من هذا التحديد المنهجي الشديد الاقتضاب، فإن القطبين اللذين يدور عليهما شغل الطحاوي هما استكشاف **الإحالات** في المدونة الحديثية ثم إعمال **آلية التأويل** لـ «تبيان مشكلها» و«نفي التضاد عنها» كما سيقول في مقطع لاحق. ولكن لئن

(٢٩) أبو جعفر الطحاوي، **بيان مشكل الآثار**، حيدر آباد الدكن ١٩١٦، ج١، المقدمة. ومع أن هذه الطبعة دقيقة ومشكولة إلا أنها ناقصة لنقص في النسخة التي حققت عنها. ومن هنا اعتمدنا أيضاً على الطبعة التي حققها شعيب الأرناؤوط، وصدرت عن دار الرسالة في ١٦ جزءاً، بيروت ١٩٩٤، تحت عنوان **شرح مشكل الآثار**.

يكن ابن قتيبة ما احتاج إلى أن يداور آلية التأويل إلا لينفي التضاد عن نحو مئة حديث، فقد وجد الطحاوي نفسه مطالباً بمداورتها لينفيه عن نيف وستة آلاف من الأحاديث. وهذا **التوسع الكمي** كان لا بد أن يقابله **تهاون كيفي** في مداورة الآلية إياها. وبالفعل، وبدلاً من **التأويل**، غالباً ما سيجد الطحاوي نفسه مضطراً إلى ركوب مركب **التوهيم والتمويه**[٣٠] ليقنع قارئه بأنه قد اهتدى إلى المخرج من ظاهر التعارضات والتناقضات التي باتت ترزح تحت وطأتها المدونة الحديثية المتضخمة، والتي قد تبدو لمن لم يؤتَ ما أوتيه هو من نفاذ البصيرة والتبحر في «العلم» عصيَّة على كل تخريج أو تسوية.

ولننظر الآن في أمثلة من المخارج التي يوهم الطحاوي نفسه وقارئه معاً أنه اهتدى إليها، والتي لن يكون صعباً على هذا الأخير أن يدرك أنها أقرب إلى الحذلقة والمعاظلة منها إلى التأويل بحقِّ معنى الكلمة.

أ- **باب الماء يقع فيه النجاسة**: على دُرْج أهل الفقه يفتتح الطحاوي **شرح معاني الآثار** بـ «كتاب الطهارة». ويبدأ هذا الكتاب بـ «باب الماء يقع فيه النجاسة، وفيه يورد ثلاثة أحاديث، بأسانيد مختلفة، ساقها رُواتها على لسان أبي سعيد الخدري، مفادها أن «رسول الله (ص) كان يتوضأ من بير بُضاعة، فقيل له: يا رسول الله إنه يُلقى فيه الجيف والمحائض، فقال إن الماء لا ينجس»[٣١]. وفي الروايتين الأخريين أنه قيل له «إنها بير يطرح فيها عِذَر[٣٢] الناس ومحائض النساء ولحم الكلاب» و«يُلقى فيها ما يُلقى من النتن»، فكان جوابه دوماً: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء».

(٣٠) لنلاحظ أن الطاقة التعبيرية للمصدر الثلاثي (و هـ م) تتيح لنا أن نتكلم على سبيل التقارن على «تهويم» و«توهيم» و«تمويه» في آن معاً.

(٣١) أبو جعفر الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ، ج١، ص١١.

(٣٢) العذرة: الجلدة التي تقطع من فروج الرجال أو النساء عند الختان.

بل إن الطحاوي يسوق أحاديث أخرى يستفاد منها أن الرسول ما كان يتوضأ فقط من ماء بئر بُضاعة، بل كان يشرب منها ويأمر بالشرب منها أيضاً. ففي حديث عن أبي يحيى الأسلمي عن أمه أنها قالت: «دخلنا على سهل بن سعد في أربع نسوة فقال: لو سقيتكم من بير بُضاعة لكرهتم ذلك. وقد سقيتُ رسول الله (ص) منها بيدي». وفي حديث آخر «عن جابر أو أبي سعيد[٣٣] قال: كنا مع رسول الله (ص) فقال: ما لكم لا تستقون؟ فقلنا: يا رسول الله هذه الجيفة؟ فقال: استقوا، فإن الماء لا ينجسه شيء»[٣٤].

والحال أن مصنِّف **شرح معاني الآثار** ما كان له أن يجهل ولا أن يتجاهل أن المدونة الحديثية تنطوي على عشرات من الأحاديث المخالفة التي تؤكد على عدم جواز التوضؤ أو الشرب من الماء الذي تقع فيه نجاسة. وهكذا يسوق نحواً من عشرة آثار تنهى كلها على لسان الرسول عن أن «يبول الرجل في الماء الدائم أو الراكد ثم يتوضأ منه أو يغتسل منه... أو يشرب» (**شرح**، ج١، ص١٤-١٥). ولكن كيف السبيل في هذه الحال إلى التوفيق بين هذا النهي المكرر عن الاغتسال أو الشرب من الماء الدائم أو الراكد إذا تنجَّس بالبول وبين إباحة التوضؤ بماء بئر بُضاعة والشرب منه، وحتى

(٣٣) جابر بن عبد الله وأبو سعيد الخدري.

(٣٤) **شرح معاني الآثار**، ج١، ص١٢. والواقع أن الأحاديث في بئر بُضاعة أكثر من أن تحصى. ففي رواية عن سهل بن سعد المتقدم ذكره أعلاه أن الرسول لم يكتف بالشرب من بئر بضاعة، بل باركها أيضاً. وفي رواية أخرى عن أبي أسيد الساعدي - وبضاعة كانت بئراً لبني ساعدة في المدينة - أن الرسول «قد بصق فيها، فهي يُتبشَّر بها ويُتيمَّن بها». وفي زيادة أن ماءها كان مالحاً فصار عذباً بعد أن بصق فيها الرسول. ويضيف المجد بن تيمية، الفقيه الحنبلي المشهور وجدُّ تقي الدين ابن تيمية الذي سيفوقه شهرة، أن الرسول «أتى بئر بضاعة، فتوضأ من الدلو وردَّها إلى البئر، وبصق فيها، وشرب من مائها، وكان إذا مرض المريض في أيامه يقول: اغسلوني من ماء بضاعة، فيُغسل، فكأنما ينشط من عقال». بل يبدو أن بئر بضاعة هذه غدت موضوعاً للأسطرة بعدما تواترت الآثار عن بصاق الرسول فيها. هكذا يروي الطبراني في **المعجم الكبير** (الحديث رقم ١٥٩٢٨) أن أبا أسيد الساعدي الذي آلت إليه ملكية البئر في زمن الرسول «قطع ثمر حائطه [= بستانه] وجعله في غرفة، فكانت الغول تخالفه إلى مشربته [= غرفته] فتسرق تمره وتفسده عليه، فشكا ذلك إلى النبي (ص)، فقال: تلك الغول يا أبا أسيد، فاستمع عليها، فإذا سمعت اقتحامها، أي جلبتها، فقل: بسم الله، أجيبي رسول الله (ص). فقالت الغول: يا أبا أسيد، أعْفِني أن تكلفني أن أذهب إلى رسول الله (ص)، وأعطيك مَوْثقاً من الله أن لا أخالفك إلى بيتك، ولا أسرق تمرك، فأدلك على آية من كتاب الله فتقرأ بها على بيتك، فلا نخالف إلى أهلك ولا نكشف غطاءه. فأعطته الموثق الذي رضي به منها، فقالت: الآية التي أدلك عليها هي آية الكرسي، ثم حكَّت إستها تضرط [كذا]! فأتى النبي (ص) فقصَّ عليه القصة حين ولَّت، فقال النبي (ص): صَدَقَتْ وهي كذوب!»

الاستشفاء به، رغم تنجسه بنجاسات شتى من محائض النساء وعذر الرجال وجيَف الكلاب؟

لقد كان تراءى لبعض أهل التأويل التخريجي، ممن سبقوا الطحاوي على هذا الدرب، أنهم مهتدون إلى مفتاح هذا المشكل العصيِّ على الحل في الظاهر، بإجرائهم على بئر بُضاعة معيار الجريان أو الركود الذي هو الفيصل المتعارف عليه في التمييز بين الماء الطهور والماء النجس. ذلك أن الأحاديث العشرة المنسوبة إلى الرسول في النهي عن التوضؤ والشرب من الماء المبال فيه إنما حصرت هذا النهي بالماء الراكد وحده دون الجاري. وعليه، فقد احتجوا بطهارة ماء بئر بُضاعة زعماً منهم أن بُضاعة «كانت طريقاً للماء إلى البساتين فكان الماء لا يستقر فيها، فكان حكم مائها كحكم ماء الأنهار» (شرح، ج١، ص١٢). ولكن الطحاوي يرد هذا التخريج لأنه لو كان ماء بُضاعة جارياً لما طُرح أصلاً السؤال عن نجاسته(٣٥).

وبالمثل، يردُّ تخريجَ من ذهب إلى أن ماء بُضاعة، وإن لم يكن جارياً، فقد كان كثيراً، وحكم الكثير كحكم الجاري، لأن الكثير إذا وقعت فيه النجاسة لم يتغير طعمه أو لونه أو ريحه(٣٦). وهو التغير الذي يجعله بعض أهل الفقه فيصلاً بين الطهارة والنجاسة

(٣٥) هل كان ماء بضاعة جارياً أو راكداً: هذا سؤال ما فتئ يعذِّب أهل الفقه على توالي الأجيال إلى يومنا هذا؛ فقد كان بعض متأخري الفقهاء الحنفيين قد ذهبوا إلى أن بضاعة «كانت عيناً جارية إلى بساتين. ولكن المجد الحنبلي ردَّ على ذلك بأن «المشاهدة تردُّه» كما يردُّه الإطباق على تسميتها بئراً. ثم إنه «لو كان كذلك لما صلح أن يقول فيها المريض: «اغسلوني من ماء بضاعة» لأن الجرية الأولى تكون سارت ببصاق النبي (ص). وفي عصرنا الإلكتروني ينبري فقيه نافذ الكلمة، هو سلطان ابن فهم العودة، ليجيب من موقعه على الشبكة عن سؤال السائلين: «هل البئر التي تسمى بئر بضاعة كانت جارية أم لا؟» بجواب حاسم: «هي لم تكن ماء جارياً، ولم يكن في المدينة آبار من هذا النوع». وينتهز الفرصة لينفي أن «الصحابة كانوا يلقون تلك النجاسات في البئر قصداً ثم يتطهرون بها» محيلاً سائله إلى ما كان شمس الحق الأبادي قاله في كتابه **عون المعبود** في سياق تعليقه على حديث بضاعة المنسوب إلى الرسول: «ليس معناه أن الناس يلقونها [= النجاسات] فيها، لأن هذا مما لا يجوِّزه كافر، فكيف يجوِّزه الصحابة - رضي الله عنهم - ولكن المراد أن الناس يلقون الحيض ولحم الكلاب والنتن في الصحارى خلف بيوتهم، فيجري عليها المطر، ويلقيها الماء إلى تلك البئر، لأنها في ممر الماء».

(٣٦) هناك أحاديث حددت نصاب الكثير بقلتين أو ثلاث قلال، أو حتى بأربعين قلة. ولكن أهل الفقه اختلفوا حتى في مقدار القلة وحجمها.

بالإحالة إلى زيادة في حديث «الماء طهور لا ينجسه شيء» ساقها ابن ماجة في **مسنده**: «لا ينجسه شيء إلا ما غلب عليه ريحه وطعمه ولونه». في ذلك يقول الطحاوي: «ذهب قوم إلى هذه الآثار فقالوا لا يُنْجِس الماءَ شيءٌ وقع فيه إلا أن يغيِّر لونه أو طعمه أو ريحه... وليس في حديث بير بُضاعة من هذا شيء، إنما فيه أن النبي (ص) سئل عن بير بُضاعة فقيل له إنه يلقى فيها الكلاب والمحائض، فقال إن الماء لا ينجسه شيء. ونحن نعلم أن بيراً لو سقط فيها ما هو أقلُّ من ذلك لكان محالاً أن لا يتغير ريح مائها وطعمه»[٣٧] (**شرح**، ج١، ص١٠-١٢).

ولكن إذ سدَّ الطحاوي على هذا النحو المخرجين كليهما: كون ماء بُضاعة جارياً أو كثيراً، فقد آن أن نتساءل: ما المخرج الذي اقترحه هو لتعارض أحاديث النهي عن التوضؤ والشرب من الماء الذي وقعت فيه نجاسة وأحاديث إباحة الشرب والاغتسال، وحتى الاستشفاء، من بئر بُضاعة بكل ما يُلقى فيها من مستقذرات؟

هاكم جواب شارح معاني المشكل من الآثار: «لما كان ذلك كذلك، وقد أباح لهم النبي (ص) ماءها... استحال عندنا، والله أعلم، أن يكون سؤالهم النبي (ص) عن مائها، وجوابه إياهم في ذلك بما أجابهم، كان والنجاسة في البير، ولكنه والله أعلم كان بعد أن أخرجت النجاسة من البير، فسألوا النبي (ص) عن ذلك هل تطهر بإخراج النجاسة منها، فلا ينجس ماؤها الذي يطرأ عليها بعد ذلك... فقال لهم النبي (ص) إن الماء لا ينجس، يريد بذلك الماء الذي طرأ عليها بعد إخراج النجاسة منها» (**شرح**، ج١، ص١٢).

---

(٣٧) ما كان الحجم الحقيقي لماء بئر بُضاعة؟ هذا سؤال شغل بدوره أهل الحديث والفقه، ومنهم أبو بكر المراغي الذي استشهد في كتابه **تحقيق النصرة بتلخيص معالم الهجرة** بما كان رواه أبو داود في سننه من أنه سمع قتيبة بن سعيد يقول: «سألت قيِّم بئر بضاعة عن عمقها أكثر ما يكون فيها الماء؟ قال: إلى العانة. قلت: فإذا نقص، قال دون العورة». وقد استشهد السمهوري بدوره برواية أبي داود عن قتيبة بن سعيد، ولكنه حرَّف «العانة» إلى «القامة». ولعله خطأ الناسخ أو المحقق (انظر كتابه: **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت ١٩٨٤، ج٣، ص٩٥٧).

ويكاد يكون غنياً عن البيان أن مثل هذا التأويل التخريجي ينقض نقضاً عنيفاً فحوى أحاديث إباحة ماء بُضاعة ويزيد عليها مما ليس فيها. فالروايات الثلاث لحديث بئر بُضاعة لم ترد فيها أي إشارة إلى أن سؤال الناس للرسول كان بعد إخراجهم النجاسة منها، بل بالعكس: فقد استغربوا توضؤ الرسول بمائها منوِّهين بما يُلقى فيها من الجيف والمحائض والقلفات ولحم الكلاب والنتن. وإذ أجابهم بأن «الماء طهور لا ينجسه شيء»، فإنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى أن ذلك حاله من الطهارة بعد إخراج النجاسة منه. ثم لو كان كذلك هو واقع الحال، أفما كان أَولى بالرسول أن ينهاهم أصلاً عن إلقاء تلك المستقذرات فيها؟ ثم إذا أخذنا بعين الاعتبار أن محائض النساء، فضلاً عن الجيف، ذات إيقاع يومي، فهل لنا أن نتخيل ما كان أهل بئر بُضاعة من بني ساعدة مطالبين به من مجهود «سيزيفي» لينزحوا من بئرهم على مر الأيام، بل الساعات، ما يلقى فيها من نجاسات وما تنجسه من مائها؟

ولكن حتى إذا سلمنا بذلك كله فإننا نجد أنفسنا، وهذا باعتراف الطحاوي نفسه وعلى حد تعبيره، إزاء «موضع مشكل». إذ إنه، حتى على فرض نزح ما نجس من الماء، فإن «حيطان البير لم تغسل وطينها لم يخرج» (**شرح**، ج١، ص١٢). والحال أن هناك حديثاً للرسول - ستكون لنا إليه عودة - يوجب على الناس غسل الإناء سبع مرات إذا ولغ فيه الكلب؛ فكيف لا يكون أمَرَ، والحال هذه، بغسل جدران البئر ونزح طينها؟ الجواب الوحيد الذي يجيب به الطحاوي عن هذا المشكل هو أن «البير لا يستطاع غسلها لأن ما يغسل به يرجع فيها وليست كالإناء الذي يهرق منه ما يغسل به» (**شرح**، ج١، ص١٧).

ويكاد لا يحتاج إلى بيان أن هذا التعليل الشكلي لا يحل الإشكال: فالنجاسات التي لوثت جدران البئر واستقرت في طينها لا تذهب بنزح عدة دلاء من مائها. ونظراً إلى التكرار شبه اليومي لما يلقى في البئر من المستقذرات، فإن ما يستقر منها في طينها

يتراكم ويتفاقم تفسخاً وإنتاناً يوماً بعد يو م ولا يطهر بمجرد نزح ما تغيَّر لونه وطعمه من مائها.

والواقع أن كامل المجهود التأويلي - التخريجي الذي تجشَّمه الطحاوي كان يستطيع توفيره على نفسه وعلى قارئه فيما لو اتخذ من حديث بئر بُضاعة موقفاً نقدياً كمثل ذاك الذي اتخذه شريك متأخر له في المذهب الحنفي هو ابن مازه حين قال: «حديث بُضاعة ليس بثابت»[38]. وبالفعل، إن أحداً قبل أحمد بن حنبل لم يثبت حديث بئر بُضاعة ولم يقل عنه ما قاله هو من أنه «حديث صحيح»[39]. فلا البخاري ومسلم روياه، ولم يروِه الذين رووه من بعده، وهم حصراً الترمذي والنسائي وأبو داود، إلا نقلاً عن **مسند** ابن حنبل. وحسبنا هنا التنويه بأن راوي حديثين من أحاديث بئر بُضاعة الثلاثة هو محمد بن إسحاق. وقد كنا رأينا كيف أن مالك بن أنس دمغ صاحب **المغازي** هذا بأنه «دجال من الدجاجلة». بل إن أحمد بن حنبل نفسه وصفه بأنه «مشهور بالتدليس عن الضعفاء والمجهولين وعن شرٍّ منهم»[40]. فكيف صحَّ أن يحتل مكانه كـ «ثقة» و«حجَّة» في المسند المنسوب إلى أحمد بن حنبل، ومن بعده في المدونة الحديثية[41]؟ ولكن حتى لو امتنعنا عن الدخول في لعبة الجرح والتعديل، التي هي **لعبة لاعبة وملعوب بها في آن معاً**، فإن المقاربة المضمونية لحديث بئر بُضاعة لا تدع

(٣٨) محمود بن مازه البخاري، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٤، ج١، ص٦.

(٣٩) **مسند ابن حنبل**، تحقيق شعيب الارناؤوط، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ج ٣، ص١٥، الحديث ١١١٣٤.

(٤٠) على حد ما روى عنه ابن حجر في **طبقات المدلسين**.

(٤١) لا ننسَ هنا أن أحمد بن حنبل، على شدة انتصاره للحديث وأهل الحديث، ليس هو من دوَّن **مسنده** بنفسه. فقد كان جمع منه ما جمع في أوراق منفردة، ثم لما حلت المنية بادر بمليه على أهل بيته من دون أن يتاح له تنقيحه. وكان ابنه عبد الله هو من دوَّنه، ولكن بعد أن «ألحق به ما يشاكله، وضمَّ إليه من مسموعاته ما يشابهه ويماثله» (من مقدمة أحمد شاكر محقق **المسند**).

مجالاً للشك في أن من وضعه إنما وضعه متعمداً على سبيل التلذذ بانتهاك المقدسات عن طريق قرنها بالمستقذرات، وهو مرض معروف في علم النفس التحليلي(٤٢).

ولكن شارح معاني الآثار لا يبدو معنياً بشيء من هذا على الإطلاق. فكل همه منصرف إلى استقصاء الأحاديث المتناقضة ليخضعها لحذلقاته التخريجية وليردَّ بالتالي مختلفها مؤتلفاً ومتعارضها متوافقاً، وهذا بتدخله على **معاني الآثار دون ألفاظها** - وهو ما يفسر أصلاً عنوان كتابه - مع كل ما يعنيه فكُّ الارتباط هذا بين اللفظ والمعنى من فتح الباب على مصراعيه للتوهيم بأنه ليس لـ «الآثار أن تضادَّ الآثار»، وأنه ليس لها إلا أن«تتفق... ولا تتضاد» متى وُجد من يتولى «تصحيح معانيها» (**شرح**، ج١، ص١٥ و٥٧)(٤٣).

ب- **باب مس الفرج هل يجب فيه الوضوء أم لا؟** على الرغم من التوكيد المكرر سابقاً - كما لاحقاً - بأن الآثار لا تتضاد ولا يمكن أن تتضاد، فإن الباب الذي يفتحه الطحاوي عن مس الذكر يؤسس على العكس تناقض الأحاديث في مطلق عريه. آية ذلك، كما سنرى تواً، أن انصراف الطحاوي في هذا الباب إلى الدفاع عن مذهبه ومذهب مشايخه الأحناف قد شغله وصرفه - ولو إلى حين - عن أطروحته المركزية في عدم تناقض الآثار وعدم جوازه أصلاً.

(٤٢) لا يجوز لنا أن نستبعد احتمال أن يكون الغرض من وضع أشباه تلك الأحاديث الاستقذارية هو **الدس**، ولا سيما في رقعة جغرافية كرقعة الفتوحات عرفت تعددية كبيرة في الديانات التي كان مآل العديد منها إلى التصفية. ولا سيما أيضاً أن كثرة كاثرة من رواة الحديث كانوا من الموالي، أي من أبناء سبايا تلك الفتوحات من المجوس والنصارى على حد سواء، كما في مثال ابن إسحاق - الراوي الأشهر لحديث بئر بضاعة - الذي تقدَّم البيان بأن جدَّه يساراً كان من سبايا بلدة عين التمر النصرانية. وعلى أي حال، وإذ لا نستبعد احتمال مقصد الدس، فلنا أن نلاحظ أنه ما زال يؤتي أكله إلى اليوم. وحسبُ القارئ الإنترنيتي في زمننا هذا أن يفتح بعض المواقع الطائفية على الشبكة ليرى كيف يجري توظيف حديث بئر بضاعة على أوسع نطاق للتشنيع على الإسلام ونبيِّه.

(٤٣) قد يجدر بنا، قبل أن نطوي صفحة حديث بئر بضاعة، أن نشير إلى أن إماماً آخر من أئمة المذهب الحنفي هو شمس الدين الزركشي قد صُدم على ما يبدو بالطابع الاستقذاري لذلك الحديث، فردَّ إلقاء الجيف والمحائض في البئر إلى زمن الجاهلية، مؤكداً «أن في الإسلام نهياً عن هذا» وأن الرسول «كان من التنزه والتقذر ما يمنعه من التوضؤ والشرب من بئر يلقى فيه ذلك في وقته» (انظر كتابه **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت ١٩٨٩، ج١، ص٥٢).

وبالفعل، يستهل الطحاوي الباب بإيراد حديث انفردت بروايته بسرة بنت صفوان، زوجة المغيرة بن أبي العاص، التي ليس لها أصلاً في المدونة الحديثية حديث غيره: «سمعت رسول الله (ص) يأمر بالوضوء من مس الفرج» (**شرح**، ج١، ص٧١). ثم يُتبعه بحديث مروي على لسان محمد بن إسحاق عن الصحابي زيد بن خالد أنه قال: «سمعت رسول الله (ص) يقول: من مسَّ فرجه فليتوضأ». ثم يسوق على لسان عائشة وأبي هريرة وابن عمر وجابر بن عبد الله وآخرين أحاديث بأسانيد مختلفة وبروايات مختلفة تؤكد كلها على أن مَن مسَّ ذكره فقد وجب عليه الوضوء. ثم لا يلبث بعد ذلك أن يسوق على سبيل المضادة حديثاً يؤكد على العكس، أي على عدم وجوب الوضوء من مسِّ الذكر، وهو الحديث المروي على لسان «قيس بن طلق عن أبيه عن النبي (ص) أنه سأله رجل فقال: يا نبي الله ما ترى في مسِّ الرجل ذكره بعدما توضأ؟ فقال النبي (ص): هل هو إلا بضعة منك أو مضغة منك؟» (**شرح**، ج١، ص٧٦).

ومع أن القارئ يتوقع أن ينصرف كل جهد الطحاوي هنا إلى «تصحيح» معاني هذه الأحاديث حتى لا يضاد واحدها الآخر، فإنه يفاجأ بشارح معاني الآثار يلجأ، انتصاراً منه لمذهب الحنفيين في الموضوع، إلى آلية الجرح والتعديل ليطعن في صحة المرئيات الأولى وليؤكد صحة الحديث الأخير وحده. فعن بسرة بنت صفوان يستشهد بما قاله ربيعة بن الرحمن عنها: «والله لو أن بسرة شهدت على هذه النعل لما أجزت شهادتها». وعن الزهري الذي نقل حديث بسرة بوساطة عروة بن الزبير يقول: «الزهري لم يسمعه من عروة، إنما دلَّس به». وتهمة التدليس هي التي يوجهها أيضاً إلى هشام بن عروة الذي روى حديث بسرة عن أبيه مع أنه «لم يسمع هذا من أبيه، وإنما أخذه عن أبي بكر بن محمد». وعن رواة آخرين لحديث مسِّ الذكر يقول تارة: «هذا ضعيف» وطوراً: «هذا منكر الحديث». أما عن محمد بن إسحاق، الذي كان الطحاوي سكت في الباب السابق سكوتاً تاماً عن المطاعن في رواياته فلا يتردد هذه المرة، نفياً منه لصحة حديثه عن وجوب الوضوء من مسِّ الذكر، في أن يقول: ليس محمد بن إسحاق «حجة في شيء إذا انفرد» (**شرح**، ج١، ص٧٣).

وما دمنا في سباق لعبة الجرح والتعديل، فلنذكر أن الطحاوي يأخذ على خصومه خرقهم مبدأ **عدم جواز المجهولية** في الأحاديث، ولكن ذلك لا يمنعه من خرق هذا المبدأ بدوره في ما ينتصر له من أحاديث مضادة. هكذا يسوق ما احتج به خصومه من حديث «يحيى بن أبي كثير أنه سمع **رجلاً** يحدث في مسجد رسول الله (ص) عن عروة عن عائشة عن النبي (ص)» أنه قال: «إذا مسَّ أحدكم ذكره فلا يصلين حتى يتوضأ»، فيعلق على سبيل الاستنكار: «إن احتجوا بذلك قيل لهم كفى بكم ظلماً أن تحتجوا بمثل هذا». ولكن لئن كان موضع احتجاجه هنا مجهولية الرجل الذي يحدثون عنه، فلنرَ كيف يعتمد هو نفس المجهولية في الحديث المضاد الذي يحتج به: «عن قيس بن طلق عن أبيه عن النبي (ص) أنه سأله رجل فقال: يا نبي الله، ما ترى في مسِّ الرجل ذكره بعد ما توضأ؟ فقال النبي (ص): هل هو إلا بضعة منك؟». بل إن هذه المجهولية لا تمنعه من أن يضيف: «هذا حديث ملازم صحيح مستقيم الإسناد، غير مضطرب في إسناده ولا في متنه، فهو أَولى عندنا» (**شرح**، ج١، ص٧٦).

ولا يحجم الطحاوي بعد هذا كله عن أن يرد على أحاديث خصومه بما يضادُّها على لسان الراوي نفسه الذي يحدِّثون عنه. هكذا يقول: «أمَّا ما رويتموه عن مصعب ابن سعد بن أبي وقاص، فإنه قد رُوي عن مصعب بن سعد عن أبيه خلاف ما رواه عنه الحكم[٤٤]: حدثنا إسماعيل بن محمد عن مصعب بن سعد قال: كنت آخذ على أبي المصحف، فاحتككتُ فأصبتُ فرجي، فقال: أصبتَ فرجك؟ قلت: نعم، فقال: اغمس يدك في التراب، ولم يأمرني أن أتوضأ».

وذلك أيضاً شأن ابن العباس الذي كان الخصوم رووا عنه أنه «قال في الرجل يمس ذكره: يتوضأ». فالطحاوي يردُّ هنا: «أما ما روي عن ابن عباس في إيجاب الوضوء،

(٤٤) في الحديث الذي احتج به الخصوم أن الحكم روى: «سمعت مصعب بن سعد بن أبي وقاص يقول: كنت أمسك المصحف على أبي، فمسستُ فرجي، فأمرني أن أتوضأ».

فإنه قد رُوي عنه خلاف ذلك. قال: ما أبالي، إياه مسست أو أنفي»[٤٥] (**شرح**، ج١، ص٧٧).

وفي الوقت الذي يمسك فيه ذلك النصير الكبير لدعوى عدم تعارض الآثار عن تشغيل آلة فذلكته لردِّ **متفارقات** أحاديث مسِّ الذكر إلى **متوافقات**، نراه يزج بنفسه في رقصة المتناقضات لينتصر، من موقعه في المذهب الحنفي، لبعض ضدِّيات الحديث على بعضها الآخر، فيختم الباب الذي فتحه بقوله: «حدثنا صالح [= بن عبد الرحمن] عن الحسن [= البصري] أنه كان لا يرى في مس الذكر وضوءاً، فبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله» (**شرح**، ج١، ص٧٩).

ج- **باب البول قائماً**: في هذا الباب، تعاود آلية التخريج اشتغالها لتسوية تضاريس التناقض في المدونة الحديثية المتضخمة. ومنطلق الطحاوي في هذا الباب حديث مروي على لسان عائشة أنها قالت: «ما بالَ رسول الله (ص) قائماً منذ أنزل عليه القرآن» (**شرح**، ج٤، ص٢٦٧). ولكن على الضدِّ من هذا الحديث، يسوق شارح معاني الآثار أربعة أحاديث، بأسانيد مختلفة، يؤكد راويها الأول، وهو حذيفة بن اليمان، أنه رأى «النبي (ص) بالَ وهو قائم على سباطة قوم». وتأكيداً لمنحى الأحاديث الأربعة نفسها، يسوق ستة آثار تؤكد جميعها على أن بعضاً من كبار الصحابة - وهم على التحديد عمر وعليٌّ وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر - شوهدوا وهم يبولون قياماً[٤٦]. فكيف السبيل إذاً إلى التوفيق بين ما رُوي على لسان عائشة من أن الرسول

(٤٥) وذلك هو القول نفسه الذي ينسبه الطحاوي، طبقاً لروايات أخرى، إلى حذيفة بن اليمان قال: «ما أبالي، إياه مسست أو أنفي».

(٤٦) جدير بالذكر أن مالكاً كان فتح في موطئه باباً «في البول قائماً» ولكنه لم يورد فيه سوى أثر واحد عن عبد الله بن دينار أنه رأى «عبد الله بن عمر يبول قائماً»، ولم يعلِّق على هذا الخبر، مما يعني أنه إلى زمانه لم تكن قد اختُلقت بعد أي أحاديث عن بول الرسول قائماً أو قاعداً. ولعل هذه الأحاديث لم تُختلق إلا انطلاقاً من الباب الذي كان هو أول من فتحه في الموضوع.

«ما بالَ قائماً منذ أنزل عليه القرآن» وبين ما روي على لسان حذيفة من أنه رآه رأي العين يبول قائماً؟

لقد كان في مستطاع الطحاوي أن يلاحظ، لو تمعَّن في مضمون حديث عائشة، أو بالأحرى الحديث الموضوع على لسانها، أن توكيدها بأن الرسول ما بالَ قائماً **منذ أنزل عليه القرآن** لا يخلو من مجازفة، بل من مجازفة كبيرة. فعائشة لم تكن رأت النور يوم بدأ القرآن بالنزول على الرسول. بل إذا صح ما يرويه أهل السيَر من أنه ما تزوجها إلا وهي بنت سبع في آخر سنوات مقامه في مكة ولم يبنِ بها إلا وهي بنت تسع في السنة الثانية للهجرة، فهذا معناه أنها لم تعرفه إلا بعد نحو خمسة عشر عاماً من بدء نزول القرآن. فكيف كان لها أن تؤكد أنه ما بالَ قط قائماً منذ أنزل عليه القرآن؟ ولكن الطحاوي تحاشى هذا الطريق في ردِّ حديث عائشة، إما لأنه لم يعنَّ في باله وإما لأنه - وهذا أرجح - تحاشاه لأنه يعدل اتهاماً لعائشة، أو لمن وضع الحديث على لسانها، بالكذب، أو أقله بالزور في الشهادة. وحرصاً منه على عمارة المدونة الحديثية، آثر سلوك طريق آخر للتوفيق بين روايتها ورواية حذيفة. ففي تأويله التخريجي لقولها يقول إنها ما قالته **حكايةً عن الرسول**، بل استنتاجاً منها على سبيل التعظيم للأمر القرآني بالطهارة والتحرز من النجاسة. في ذلك يقول: «إن القرآن لما نزل عليه وفيه أمر بالطهارة واجتناب النجاسة والتحرز منها، فلما رأت عائشة ذلك وعلمت تعظيم رسول الله (ص) لأمر الله، وكان الأغلب عندها أن من بالَ قائماً لا يكاد يسلم من إصابة البول ثيابه وبدنه، قالت ذلك، وليس فيه حكاية منها عن رسول الله (ص)». وتعزيزاً لهذا التأويل، يسوق الطحاوي حديثاً آخر رواه المقدام بن شريح عن أبيه عن عائشة أنها قالت: «من حدَّثك أنه رأى رسول الله (ص) يبول قائماً فكذِّبه، فإني رأيته يبول جالساً». ثم يعلِّق: «في هذا الحديث ما يدل على ما دفعت به عائشة رواية رؤية من رأى رسول الله (ص) يبول قائماً، وإنما رؤيتها إياه يبول جالساً فليس في هذا الحديث عندنا دليل على ذلك، لأنه قد يجوز أن يبول جالساً في وقت ويبول قائماً في وقت آخر». وبصرف النظر عما في

هذا التأويل من تعسف، لأن عائشة ما قالت، أو ما قُوِّلت ما قالته إلا تكذيباً لخبر حذيفة - وخبرها وخبره هما على كل حال من صنع الفقهاء الذين اختلفوا في جواز أو عدم جواز البول قائماً - فلنا أن نلاحظ أن المماحكة التخريجية لا تقف عند هذا الحد، بل تتراكب مع أخرى أشد غلواً بعد. فردّاً على خصومه ممن يخالفون المذهب الحنفي في جواز البول جلوساً وممن قد يحتجون بحديث مروي على لسان ابن عمر عن أبيه أن عمر بن الخطاب قال: «ما بلت قائماً منذ أسلمت»، يقول: «قد يجوز أن يكون عمر لم يبُلْ قائماً منذ أسلم حتى قال هذا القول، ثم بالَ بعد ذلك قائماً» (**شرح**، ج١، ص٢٦٨). وغني عن البيان أن المماحكة التخريجية لا تصيب هنا هدفها: فلو صح أن عمر قال: «ما بلت قائماً منذ أسلمت» لما كان له أن يفعل العكس بعد أن قال هذا القول. ذلك أن نفيه البول قائماً إنما رهنه بإسلامه. ومن وضع هذا القول على لسانه إنما أراد أن يربط النهي عن البول قياماً بالإسلام نفسه. والحال في ذلك حال من قد يقول: ما شربت الخمر منذ أسلمت. فهل كان شارح معاني الآثار سيقول في هذه الحال: لم يشرب عمر الخمر منذ أسلم حتى قال هذا القول، ثم شربها بعد ذلك؟ ولكن ألا نكون بذلك قد دخلنا نحن أنفسنا - وأدخلنا معنا القارئ - في متاهة العقل التخريجي؟ ولكن أليست هذه هي أيضاً الضريبة التي لا مناص من أن يدفعها كل من يتصدى لنقد العقل التخريجي من داخله؟

د- **باب ما يُبدأ بوضعه في السجود: اليدين أو الركبتين؟** لنترك كتاب الطهارة ولنأتِ إلى كتاب الصلاة. وكما هو واضح من عنوان الباب، فإن الأمر يتعلق بكيف السجود، أو بما قد يكون مباحاً لنا أن نسميه بلغة أكثر حداثة بميكانيكا الركوع. وقد افتتحه الطحاوي برواية للأعرج عن أبي هريرة أن الرسول قال: «إذا سجد أحدكم فلا يبرك كما يبرك البعير، ولكن يضع يديه ثم ركبتيه» (**شرح**، ج١، ص٢٥٤). لكنه لا يلبث أن يسوق على لسان أبي هريرة نفسه حديثاً مضاداً مفاده أن «النبي (ص) كان إذا سجد بدأ بركبتيه قبل يديه». ثم يتبعه بحديث آخر لأبي هريرة أن الرسول قال:

«إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك بروك الفحل». ويعلّق بقوله: «هذا خلاف ما روى الأعرج عن أبي هريرة، ومعنى هذا: لا يبرك على يديه كما يبرك البعير على يديه».

وليس يعسر أن نلاحظ أن الطحاوي، إذ يعترف بما بين الروايتين من تناقض صريح، يتدخل من عندياته ليتأول بروك البعير المنهي عنه بأنه بروكه «على يديه». والحال أن البعير ليس له يدان ولا رجلان، وإنما فقط قائمتان أماميتان وقائمتان خلفيتان. فلماذا تقصَّد الطحاوي أن يسمي قائمتَي البعير الأماميتين «يديه»؟ لغرضين اثنين: تصحيحاً منه أولاً «لمعاني الآثار» و«نفي الإحالة» عنها، وانتصاراً منه ثانياً لمذهب أبي حنيفة الذي كان يقول بتقديم الركبتين على اليدين في السجود. وبالفعل، عندما يتم تأوُّل بروك البعير المنهي عنه على أنه هو بروكه على «يديه»، لا على ركبتيه، فإن الحديث الثاني المروي عن أبي هريرة، والذي يأمر الرسول بموجبه الساجد أن «لا يبرك بروك الفحل»، بل أن «يبدأ بركبتيه قبل يديه» يكون هو الذي رجحت كفته على الحديث الأول الذي رواه الأعرج عنه والذي يأمر الساجد بأن يضع «يديه ثم ركبتيه».

وتعضيداً لهذا الترجيح لكفَّة حديث أبي هريرة الثاني على الأول، يسوق الطحاوي أثرين عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود مفادهما أن كلاً منهما كان «يضع ركبتيه قبل يديه» عند السجود. ثم يسوق أثراً ثالثاً عن إبراهيم النخعي، شيخ أبي حنيفة، أنه سئل عن «الرجل يبدأ بيديه قبل ركبتيه إذا سجد، فقال: أوَيصنع ذلك إلا أحمق أو مجنون؟... ثم يختم بالقول: «هذا به نأخذ، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله» (**شرح**، ج١، ص٢٥٦).

وقبل أن نختم بدورنا لنا أن نبدي ملاحظتين:

أولاً، إن انتصار شارح معاني الآثار لقول شيوخ المذهب الحنفي الثلاثة الكبار قد اضطره إلى الانتصار لحديث ضد الآخر مخالفاً بذلك، مرة ثانية، مذهبه في أن الآثار لا تتضاد ولا يمكن أن تتضاد.

ثانياً، إن جميع الأحاديث والآثار التي يستشهد بها، سواء منها ما يقول بتقديم اليدين أو بتقديم الركبتين في السجود، إنما هي من صناعة فقهية متأخرة أوجبتها الخلافات بين المذاهب. وأرجح الظن أنها لم ترَ النور إلا ابتداء من عقد متأخر من القرن الثالث الهجري. فهي لم يرد لها ذكر في **صحيح** البخاري ولا في **صحيح** مسلم. ومن قبلهما لم يرد لها ذكر في **موطأ** مالك، ولا في **أمِّ** الشافعي. وصحيح أن مالك «ذهب إلى أنه يبدأ بيديه في السجود»، كما روى عنه ابن العربي في **عارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي**؛ وصحيح أيضاً أن الشافعي انتصر للمذهب النقيض وقال: «أول ما يضع على الأرض منه ركبتيه ثم يديه ثم وجهه. وإن وضع وجهه قبل يديه، أو يديه قبل ركبتيه، **كرهت ذلك**»[٤٧]؛ إلا أن أياً منهما ما ساق في تأييد رأيه أي حديث أو أثر.

ولئن ذهب مالك إلى ما ذهب إليه على سبيل الاستحباب، ولئن ذهب الشافعي إلى ما ذهب إليه على سبيل الاستكراه لعكسه، فنحن نعلم أن أياً منهما ما كان ليقول: «أحببت» أو «كرهت» لو كان بين يديهما حديث أو أثر. فكلاهما كان لسان حاله: ليس لأحد مع سنَّة الرسول كلام، ولا بالتالي استحباب أو استكراه. ولولا اختلاق تلك الأحاديث المتضادة في سياق الصراع بين المذاهب الذي لعب دوره الكبير في تضخم المدونة الحديثية ابتداء من أواخر القرن الثالث الهجري، لما كان حال الشارح الحنفي لمعاني الآثار ليختلف عن حالهما، ولما كانت وجدت أصلاً حاجة إلى تصحيح معاني الآثار لرفع تناقضها.

(٤٧) **الأم**، باب كيف السجود، ج١، ص١٣٦.

هـ- **باب الرجل يكون به الداء هل يُجتنب أم لا؟** في هذا الباب، يستعيد الطحاوي النقاش الذي كان دار بين ابن قتيبة والمعتزلة حول تناقض حديث «لا عدوى» وحديث الفرار من المجذوم، ولكن ليعطيه تأويلاً تخريجياً جديداً. فمثله مثل مؤلف **تأويل مختلف الحديث** ينفي العدوى والإعداء، ولكنه لا يفسر الأمر بالفرار من المجذوم وباجتناب إيراد الممرض على المصح على أنه محض كراهة للرائحة. بل يجد لهذا التناقض تخريجاً آخر أكثر اتصالاً بنظرية السببية، أو بالأحرى نفي السببية وحصرها بالله وحده دون البشر. فهو لا يماري في أن الرسول قال: «لا يورد ممرض على مصح»، كما لا ينكر أنه قال إنه إذا وقع الطاعون «بأرض فلا تقدموا عليه». ولكنه يتأول هذا النهي على أنه محض سد للذرائع حتى لا يتوهم واهم أن قَدَره بيده وليس بيد الله، **وحتى لا يتراءى له أن هناك سببية أخرى غير السببية الإلهية**. فالقول بالعدوى والإعداء يعدل القول بوجود قانون طبيعي يفعل فعله باستقلال عن الإرادة الإلهية. ولو أن صحيحاً ورد على مريض فمرض بدوره، ولو أن امرأً نزل في أرض فيها طاعون فطعن، لقال في نفسه: لو لم أفعل لما مرضت أو لما طعنت. وقول كهذا يعدل كفراً وتشككاً في كلية القدرة الإلهية وانفرادها وحدها، دون أي عامل طبيعي مستقل، في تحديد مصائر البشر. وصحيح أن الطحاوي لا يقول ذلك بمثل هذه اللغة الفلسفية، ولكن هذا مؤدى تخريجه لما يصرُّ على اعتباره محض تعارض ظاهري في الآثار المأثورة عن الرسول عن العدوى والإعداء. هكذا يقول في معرض الرد على من نرجِّح أنهم من المعتزلة - وإن لم يسمِّهم بهذا الاسم-: «إن قالوا: قد أمر رسول الله (ص) في هذه الآثار أن لا يقدم على الطاعون وذلك للخوف منه، قيل لهم: ما في هذا دليل على ما ذكرتم لأن... المعنى الذي من أجله منعهم من القدوم غير المعنى الذي ذهبتم إليه. فإن قال قائل: ما معنى ذلك المعنى؟ قيل له: هو عندنا - والله أعلم - على أن لا يقدم عليه رجل فيصيبه بتقدير الله عز وجل ما يصيبه، فيقول لولا أنني قدمت على هذه الأرض ما أصابني هذا الوجع ... وكذلك ما رويناه عنه من قوله: «لا يورد ممرض على مصح»، فيصيب المصح ذلك المرضُ، فيقول

الذي أورده عليه: لو أني لم أورده عليه لم يصبه من هذا المرض شيء... وقد روي عن رسول الله (ص) في نفي الإعداء... قوله: «لا يعدي سقيم صحيحاً»... وقوله: «فمن أعدى الأول»... وقوله: «لا عدوى ولا طيرة»... فقد نفى رسول الله (ص) في هذه الآثار العدوى أبداً لأنه... لما كان ما أصاب الأول إنما كان بقدر الله عز وجل كان ما أصاب الثاني كذلك... ويُجعل قوله: «لا يورد ممرض على مصح» على الخوف من أن يورد عليه فيصيبه بقدر الله ما أصاب الأول، فيقول الناس: أعداه الأول، فكرهَ إيراد المصح على الممرض خوف هذا القول» (**شرح**، ج٤، ص٣٠٦-٣١٠).

ولو أبحنا لأنفسنا اللجوء مرة أخرى إلى مفردات الفلسفة، لقلنا إن هذا النص يضعنا أمام إزاحة من مستوى **السببية** إلى مستوى **الغائية**. فالحديث المنسوب إلى الرسول عن اجتناب إيراد المصح على الممرض أو القدوم على أرض مطعونة لا ينبغي فهمه على مستوى علاقة مفترضة للمسبَّبات بمسبِّباتها، بل على العكس، على مستوى الاستدراك الاستباقي لتعليل سببي من هذا القبيل، وبغاية قطع الطريق سلفاً على من قد يغريه هوى عقله القاصر - والسببية هي الهوى الأول للعقل - بسلوك هذا المسلك. فليس المطلوب عند شارح معاني الآثار نفي السببية الطبيعية فحسب، بل الاستئصال المسبق لما قد يقوم لها مقام الذريعة.

و- باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله (ص) في الغول من إثباته ونفيه: مع هذا الباب، ننتقل من **شرح معاني الآثار** إلى كتاب الطحاوي الموسوعي الآخر **بيان مشكل الآثار** الذي أحصى فيه نيفاً وألف مشكل من الأحاديث التي «ظاهرها» على التضاد. وموضع الإشكال في هذا الباب أنه كان رُوي عن جابر بن عبد الله في حديث «لا عدوى» زيادة: «لا غول ولا طيرة ولا شؤم». والحال أنه قد رُوي أيضاً «عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبي أيوب [= الأنصاري] أنه كان في سهوة [= أرض لينة التربة] له، فكانت الغول تجيء فتأخذ. فشكا ذلك إلى النبي (ص) فقال له: إذا رأيتها

فقل بسم الله أجيبي رسول الله (ص)، فأخذها فحلفت ألا تعود، فجاء إلى النبي (ص) فقال له: ما فعل أسيرك؟ قال: حلفتْ أن لا تعود، فقال: كذبتْ وهي عائدة. ففعل ذلك مرتين أو ثلاثاً، كلما أخذها حلفت ألا تعود، ويجيء إلى النبي (ص) فيقول: ما فعل أسيرك؟ فيقول: حلفت ألا تعود، فيقول: كذبت وهي عائدة. فأخذها فقالت له: إني أعلِّمك شيئاً إذا قلتَهُ لم يقربك شيء، آية الكرسي تقرأها. فأتى النبي (ص) فقال: ما فعل أسيرك؟ قال: قالت آية الكرسي فاقرأها فإنه لا يَقْرَبُك شيء، فقال له النبي (ص): صَدَقَتْ وهي كذوب»(٤٨). وهنا يتدخل الطحاوي على القصة ليصوغ المشكل فيقول: «في هذا الحديث إثبات رسول الله (ص) الغول. وقد ذكرنا في الباب الذي قبل هذا الباب أنه قال: «لا غول»، ففي ذلك نفيه للغول». أفي هذا إذاً تضاد؟ هذا بالضبط ما يسارع إلى نفيه نافي وجود التضاد في الأحاديث بقوله: «إن قال قائل: قد يكون هذا على التضاد، قيل له ليس ذلك بحمد الله على التضاد». آية ذلك أن حديث أبي أيوب صحيح، وصحيح أيضاً حديث جابر. وكل ما هنالك أن «ظاهر» التضاد بين كلا الحديثين الصحيحين أنه «قد يحتمل أن يكون الغول قد كان على ما في حديث أبي أيوب، ثم رفعه الله تعالى عن عباده على ما في حديث جابر». وبمثل هذا التخريج يكون «ظاهر» التناقض بين الحديثين قد ارتفع، ويكون إثبات الغول ونفيه قد صحّا كلاهما لأن الغول كان، وبين عشية وضحاها لم يعد كائناً: فالموجود عندما لا يعود موجوداً يكون نفيه قد بات يعدل إثباته(٤٩)!

---

(٤٨) ابن سلامة الطحاوي، **بيان مشكل الآثار**، طبعة حيدر آباد الدكن، المشكل ١١٨.

(٤٩) في الوقت الذي يصرف الطحاوي كل اهتمامه إلى اختراع مثل ذلك الحل للتوفيق بين نقيض عصيين، بموجب معايير العقل المنطقي المحض، على أي توفيق، يضرب صفحاً تاماً ليس فقط عن لامعقولية قصة الغول من أساسها، وليس فقط عن لامعقولية إدراج مثل هذه القصة في المأثور النبوي والمعتقد الإيماني، بل يسكت سكوتاً تاماً أيضاً عن كون القصة عينها قد رُويت بحذافيرها منسوبة إلى شخص آخر هو أبو أسيد الساعدي صاحب بئر بُضاعة، وإلى مكان آخر هو مشربته التي كان يخزن فيها تمره. علماً بأن هذه الازدواجية في القصة كانت أدعى لتشغيل الحس النقدي من تناقض الإثبات والنفي في حديث الغول، وأخطر دلالة على كل حال على مدى الاستهانة في حشو المدونة الحديثية بكل ما لا يقبله لا العقل المحض في أدنى حدوده فحسب، بل حتى العقل الديني بعد أن تجاوز المرحلة الخرافية حسب فرضية أوغست كونت على أقل تقدير.

ز- باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله (ص) في مسألته الله ردَّ الشمس عليه بعد غيوبها، وردِّ الله إياها عليه، وما رُوي عنه مما توهَّم مَن توهَّم مضادَّ ذلك: في هذا الباب، الذي ينتمي بمضمونه هو الآخر إلى الغرائبيات اللامعقولة، يعيد الطحاوي رواية ما رُوي على لسان أسماء بنت عُمَيْس من أنها قالت في حديثين متعاضدين، مؤدى أولهما: «كان رسول الله (ص) أوحي إليه ورأسه في حجر عليٍّ، فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله (ص): صليت يا علي؟ قال: لا. فقال رسول الله (ص): اللهم إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك، فاردد عليه الشمس. قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعد ما غربت»؛ ومؤدى ثانيهما «أن النبي (ص) صلى الظهر بالصهباء، ثم أرسل عليّاً (ص) في حاجته، فرجع وقد صلى النبي (ص) العصرَ، فوضع النبي (ص) رأسه في حجر عليٍّ فلم يحركه حتى غابت الشمس، فقال النبي (ص): اللهم إن عبدك عليّاً احتبس بنفسه على نبيك فرُدَّ عليه شرقها [= أي إشراق الشمس من جديد]، قالت أسماء: فطلعت الشمس حتى وقعت على الجبال وعلى الأرض، ثم قام عليٌّ فتوضأ وصلى العصر ثم غابت، وذلك في الصهباء في غزوة خيبر»[٥٠].

وموضع الإشكال في نظر مبين مشكل الآثار ليس في الحديثين نفسهما، بل في وجود حديثين آخرين على لسان الرسول يعارضانهما ويدفعانهما في الظاهر، وقد رُويا كلاهما على لسان أبي هريرة. ومؤدى أولهما برواية علي بن الحسين: «قال رسول الله (ص): لم تحتبس الشمس على أحد إلا ليوشع»، ومؤدى ثانيهما برواية يحيى بن زكريا: «لم تُردَّ الشمس على أحد منذ رُدَّت على يشوع بن نون ليالي سار إلى بيت المقدس». وبديهي أن مصنف **بيان مشكل الآثار** ينفي أن يكون هناك تعارض أو تدافع: فالأمر عنده لا يحتاج إلى أكثر من تصحيح معاني الآثار حتى لا تتضادَّ ألفاظها. وهاكم تخريجه: «أما ما رواه علي بن الحسين من أن الشمس لم تحتبس على أحد إلا على يوشع، فإن كان حقيقة الحديث كذلك فليس فيه خلاف لما في الحديثين

(٥٠) **بيان مشكل الآثار**، طبعة حيدر آباد، ج١، المشكل ١٦٨.

الأولين [= أي حديثَي أسماء بنت عميس]، لأن الذي فيه هو حبس الشمس عن الغيبوبة والذي في الحديثين الأولين هو ردها بعد الغيبوبة. وأما ما رواه يحيى بن زكريا فهو أنها لم تُرَدَّ منذ رُدَّت على يشوع بن نون إلى الوقت الذي قال لهم فيه رسول الله (ص) هذا القول، فذلك غير دافع أن تكون لم تُرَدَّ إلى يومئذ ثم رُدَّت بعد ذلك، وهذا غير مستنكر من أفعال الله عز وجل»[51].

وإزاء تخريج كهذا، فإن محض الحس السليم - حتى لا نقول العقل - لا يملك إلا أن يمتنع عن التعليق. ولكن الحس النقدي يستطيع بالمقابل أن يتدخل، ومن داخل معطيات النص نفسه. فمع التسليم بأن الطحاوي ما كان له أن يعلم، بحكم مستوى المعرفة العلمية في زمانه، أن ليست الشمس هي التي تشرق وتغرب، بل الأرض هي نفسها التي تشرق وتغيب عنها في دورانها من حولها، ومع التسليم بأنه ما كان له أن يعلم أنه لو توقفت الشمس عن الدوران ولو لثانية واحدة - وليس لكل الفترة التي تطلَّبها نهوض عليٍّ للتوضؤ وللصلاة - لكانت انفجرت الأرض ومعها المجموعة الشمسية برمتها، فإنه من حقنا أن نتساءل، حتى من داخل منطق المدونة الحديثية، كيف غاب عنه ألا يستغرب أن تكون أسماء بنت عميس هي وحدها التي انفردت، دون سائر البشر، برؤية الشمس تعكس مسارها فتشرق في ساعة غروبها، مع أن حادثة كونية كتلك ما كان لها إلا أن تكون حديث الناس، دانيهم وقاصيهم؟

والألفت للنظر بعدُ امتناع الطحاوي عن قراءة نص حديث أسماء بنت عميس في إحداثياته التاريخية. فالنص يقول على لسان ابنة عميس أن ذلك كان «في الصهباء في غزوة خيبر». والحال أن غزوة خيبر كانت، بإجماع كتَّاب السيرة، في السنة السابعة للهجرة. وفي تلك السنة لم تكن أسماء موجودة لا في الصهباء، ولا في المدينة، ولا في أي موضع آخر من شبه الجزيرة العربية. فقد كانت حينئذ متزوجة من أخي علي، جعفر

(٥١) بيان مشكل الآثار، في طبعة حيدر آباد، ج١، المشكل ١٦٨.

ابن أبي طالب. وكانت وزوجها في جملة المهاجرين يومئذ إلى أرض الحبشة. ولم تكن عودتها وزوجها إلا بعد فتح خيبر مباشرة. وفي ذلك وضع كتاب السيرة على لسان الرسول أنه قال: «ما أدري بأيهما أنا أَسرُّ: بفتح خيبر أم بقدوم جعفر[٥٢]؟».

بل إن بعض المصادر السيرية تحدد بأن مقامه في الصهباء، وهي جبل يطل على خيبر، كان في أثناء طريقه إليها، لا عند قفوله راجعاً منها بعد فتحها.

يبقى أن نقول إن ابن الجوزي، وهو من أرصن مصنِّفي الموضوعات وأكثرهم موضوعية، أدرج حديث أسماء بنت عميس في عداد أشهر الأحاديث الموضوعة في «فضائل الأشخاص»، وفي مقدمتهم الخلفاء الخمسة الأُوَل: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية، دامغاً إياه بأنه «حديثٌ موضوعٌ بلا شك»، ورامياً رواته بأنهم ما بين «متروك» و«كذاب» و«واهي الحديث» و«ليس بشيء»[٥٣].

ح- باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله (ص) في صلاته على النجاشي وهل كان ذلك والنجاشي حينئذ بأرض الحبشة أو بالمدينة؟ كما هو واضح من عنوان هذا الباب فإن المشكل الذي يطرحه هذا الحديث يدخل هو الآخر في باب الغرائبيات والعجائبيات الماورائية التي يحفل بها كتاب **بيان مشكل الآثار**. فالطحاوي يروي عن عمران بن حصين أن «النبي (ص) قال «إن أخاكم النجاشي قد مات فصلُّوا عليه»، قال: ونحن نرى أن الجنازة قد أتت، قال: فصفَّنا فصلَّينا عليه، وإنما مات بالحبشة، فصلى عليه رسول الله (ص) حين دخل المدينة». وموضع الإشكال في هذا الأثر أن النجاشي،

(٥٢) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ٣، ص٢٦٠.

(٥٣) ابن الجوزي، **الموضوعات**، تحقيق عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٩٦٦، ج١، ص٣٥٦. وصحيح أن ابن الجوزي، مثله مثل الذهبي وابن كثير وابن تيمية وغيرهم من أعلام أهل السنَّة، ينوه بأن حديث رد الشمس لعلي هو من وضع «الرافضي» ابن عقدة، غير أن ذلك لا يمنعه أيضاً كما سنرى لاحقاً - وهذه ميزته على غيره ممن طعنوا في «رافضية» الحديث - من أن يطعن في عشرات الأحاديث التي وضعها «المتعصبون من أهل السنَّة» على حد تعبيره في الإشادة بفضائل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية.

حين مات، مات في الحبشة[٥٤]. والحال أن أبا حنيفة، مثله مثل مالك بن أنس من بعده، كان أفتى بمنع الصلاة على الغائب مطلقاً. وكتلميذ لأبي حنيفة، ما كان للطحاوي إلا أن يتدخل ليبتدع للحديث تخريجاً يبطل معه اتخاذه حجّة من قبل مخالفي المذهب الحنفي ممن يجيزون الصلاة على الميت الغائب. وهو ذا تخريجه نسوقه بحرفه: «قال أبو جعفر: ففي هذا الحديث مما كان عند أصحاب رسول الله (ص) في أمر النجاشي أن حُمل إلى المدينة بلطيف قدرة الله عز وجل في اليوم الذي مات فيه حتى صلى عليه رسول الله (ص) كما يصلي على من مات عنده بالمدينة. ودفع ذلك أن يكون حجَّة لمن أطلق الصلاة على الميت الغائب. وكان ما كان من الله عز وجل في ذلك من لطيف قدرته كمثل ما كان منه لنبيِّه (ص) لما كذبته قريش حين أخبرهم أنه أُسري به إلى بيت المقدس ثم رجع إلى بيته من ليلته»[٥٥]. هكذا يكون النجاشي قد أُسري به ميتاً كما أُسري بالرسول حياً، وهذا لا لشيء إلا لكيلا تكون حجَّة لخصيم للمذهب على نصير له!

المخرج النسخي: ابن شاهين

على الرغم من الأبعاد الموسوعية التي أعطاها الطحاوي لمشروعه التخريجي بتوظيفه في كتابيه أكثر من عشرة آلاف حديث مما قد «يُتوهم فيها التضاد ولا تضاد فيها»، فإنه ما كان ليلبي كامل الحاجة إلى تبرئة المدونة الحديثية المتضخمة بإيقاع متسارع من عاهة التناقض التي من شأنها أن تضع مصداقيتها على محك عسير. ولقد كان مشروع الطحاوي يشكو على كل حال من علَّتين. فكثرة من تخريجاته كانت ذات منحى مذهبي سعى فيها لا إلى التوفيق بين الأحاديث المتعارضة في ذاتها، بل بينها وبين أقوال شيوخه «أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله». ثم إن العمود الفقري لمسعاه التخريجي

(٥٤) النجاشي موضع أسطرة كبيرة في التراث التاريخي والفقهي الإسلامي. وكثيرة هي الروايات التي تُجمع على أنه اعتنق الإسلام قبل وفاته، بل على أنه توفي في مدينة هراري بالحبشة وهو في الطريق إلى ركوب البحر للقاء النبي.

(٥٥) **شرح مشكل الآثار**، طبعة دار الرسالة، المشكل ٧٦١، ج١٢، ص٣٢٩-٣٣٣.

كان التأويل والغلوُّ فيه ولو اضطره ذلك إلى ركوب مركب التوهيم. والتأويل ليس كافياً بذاته لحسم النقاش لأن كل تأويل يمكن أن يدفعه تأويل مضاد، وهو ما يُبقي باب التناقض في المدونة الحديثية مفتوحاً على مصراعيه.

من هنا كان لا بد أن ترى النور آلية جديدة في التخريج، أخذ المبادرة إليها ابن شاهين في **الناسخ والمنسوخ من الحديث**، ومن بعده ابن موسى الحازمي في **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الآثار**. فابن قتيبة، ومن بعده ابن سلامة، كانا حصرا مجهودهما كله بالالتفاف على التناقض في المدونة الحديثية وبتوظيف الآلية التأويلية لتمويهه وإنكار وجوده من خلال إصرارهما على أن كل مختلف قابل للرد إلى مؤتلف، مما جعل مهمتهما أشبه ما تكون بمحدلة دأبها تسوية التضاريس في المدونة الحديثية لكيلا ترتسم أية علامة استفهام حول وحدة هويتها أو حول مصدرها النبوي - الإلهي.

وبالمقابل، وعلى العكس منهما، أقرَّ ابن شاهين والحازمي باحتمال وجود التناقض وعملا في الوقت نفسه، وكما يتضح من عنوان كتابيهما، على رأب ما قد ينجم عنه من صدوع في العمارة الحديثية عن طريق توظيف آلية مستعارة من علوم القرآن، هي آلية الناسخ والمنسوخ. وهذا مع تغيير في وظيفة هذه الآلية: فقد كان كل شأنها في علوم القرآن أن تعلل إبطال حكم من أحكام الشريعة وإبداله بحكم غيره. أما في المدونة الحديثية فقد صار الغرض منها ليس فقط تبرير إبدال حكم بحكم، بل كذلك، وأساساً، التملص من **فضيحة التناقض** والتخلص من أحد الحدين المتناقضين باعتباره منسوخاً بالحد النقيض الناسخ له[٥٦].

(٥٦) إن توظيف الآية ١٠٦ من سورة البقرة في تبرير وجود ناسخ ومنسوخ في القرآن يمكن أن يكون، من وجهة النظر التي نصدر عنها، موضع اعتراض كبير. ولكنه يمكن أن يكون موضع اعتراض أكبر بعد عند تمديد ذلك التوظيف من القرآن إلى الحديث. فمدار التوظيف الثاني هو على علاقة الضدية، وبالتالي التنافي، التي باتت ترزح تحت وطأتها - اللامحتملة منطقياً - المئات، بل الآلاف من الأحاديث المتعارضة نتيجة لتضخم المدونة الحديثية. والحال أن الآية المعنية لا تتضمن أي إشارة إلى معنى الضدية أو التنافي، بل تنص فقط على أنه لو نسخت آية لبدلت بآية «مثلها» أو «خير منها»، لا بآية تضاددها وتحمل عكس منطوقها أو عكس حكمها: فالنسخ - بموجب نص الآية - ليس إحلال «نقيض» محل «نقيض»، بل إحلال «مثيل» محل «مثيل» أو خير منه في مثليته.

وبالفعل، إن فضيحة التناقض لهي مما لا يطيقه العقل البشري، وذلك منذ أن أرسى أرسطو المنطق على أسس أو مسلَّمات ثلاث: مبدأ الهوية، ومبدأ التناقض (أي عدم جوازه)، ومبدأ الثالث المرفوع. فـ «أ» لا يمكن أن يكون «لا أ» في آن واحد ومن جهة واحدة. ولكن فضيحة التناقض، التي يأباها المنطق البشري ولا يسلِّم بها، إن سلَّم، إلا للمجانين أو للآلهة في زمن تعدد الآلهة، تكتسب بعداً أكثر خطورة وأكثر درامية بما لا يقاس، وتتحول إلى رُهاب حقيقي عندما يتعلق الأمر بنص إلهي أو محمول على هذا المحمل، كما الحال في المدونة الحديثية التي جرى تعميدها، منذ انقلاب الشافعي كما رأينا، وحياً إلهياً غير متلو. فالآلهة قد تتناقض فيما بينها، أما الله الواحد الأحد فليس له، على كلية قدرته، أن يناقض نفسه أو أن يقول الشيء وضده في آن واحد ومن جهة واحدة. فلئن لم يعد خلاف بين البشر، بعد انتصار عقيدة التوحيد، على وحدانيته، فإن الخلاف بينهم على النصوص المقدسة المنسوبة إليه كان ولا يفتأ مستعراً. وثبوت التناقض في أي نص من هذه النصوص من شأنه أن يبطل قدسيتها ويرسم علامة استفهام حول ألوهية مصدرها. ومن هنا كانت الوظيفة الدفاعية التي أخذها أصحاب الحديث على عاتقهم منذ غدت المدونة الحديثية قرآناً بعد القرآن، وحتى في بعض الأحوال قرآناً قبل القرآن، لتنزيهها من التناقض الذي كان لا مناص من أن يداخلها من جراء تضخمها وتحكُّم عوامل الزمان والمكان والهوى المذهبي في شروط إنتاجها. **فالبرء من التناقض هو الحد الفاصل بين إلهية المصدر وبشرية المصدر.** وبما أن الآيتين الثالثة والرابعة من سورة النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ قد تمَّ تحويلهما عن سياقهما القرآني إلى سياق حديثي، وبما أن الآية ٨٢ من سورة النساء كانت صادرت على أنه ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾، فقد بات حتماً أن يُنفى الاختلاف - وكم بالأحرى التناقض - عن الحديث ليثبُت أنه هو أيضاً، مثله مثل القرآن، من مصدر إلهي، لا من مصدر بشري. وهذه مهمة فرضت نفسها بمزيد من الإلحاح

طرداً مع التحول من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ كما سمَّاه غيرنا، أو من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث كما نؤثر أن نضيف.

وإذا تساءلنا لماذا جرى في سياق هذا التحول الأكبر تحولٌ أصغر عن آلية التأويل إلى آلية النسخ والانتساخ، فسنقول على لسان ابن الصلاح، المصنف المشهور لـ «**علوم الحديث**»، إن الأمر كله مرهون بمستوى التناقض: فإن كان التضاد بين الحديثين المتضادين ليس من القوة بحيث «لا يمكن الجمع» بينهما و«لا يتعذر إبداءُ وجهٍ ينفي تنافيهما»، اعتمدت آلية التأويل التي تتيح الأخذ بهما معاً من دون إسقاط أحدهما. إما إذا «تضادًّا بحيث لا يمكن الجمع بينهما»، فإن آلية النسخ هي التي تفرض نفسها ههنا، فيعتبر أحد الحديثين المتضادين «ناسخاً والآخر منسوخاً، فيُعمل بالناسخ ويُترك المنسوخ»[٥٧].

وعلى النقيض من ابن قتيبة الذي ألجأه وسواس نفي التناقض عن الحديث إلى مداورة العقل التخريجي على نحو لا يخلو من ارتباك وقصور باع - وهذا باعتراف ابن الصلاح نفسه[٥٨] - لم يتهيَّب ابن شاهين من أن يجعل من التناقض في الحديث نقطة انطلاقه ليخلص منها إلى وجوب اللجوء إلى آلية الناسخ والمنسوخ لفك علاقة التضاد والتدافع بين كل حديثين متعارضين، ولو على حساب إماتة ما قد يعتبر منسوخاً من الحديث لصالح إحياء الحديث الناسخ له.

وتماماً كما جرت العادة بمصنفي مسانيد الحديث على افتتاح تصانيفهم بباب الطهارة، فقد اختار ابن شاهين أن يبدأ كتابه بإيراد ما لا يقل عن مئة وستين حديثاً تشكو جميعها من تناقض صريح في منطوقها من أحكام الطهارة. ولنبدأ بما بدأ به من أحاديث الغسل رخصة أو وجوباً.

---

(٥٧) ابن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق وشرح نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨، ص٢٨٤-٢٨٦.

(٥٨) يُصدر ابن الصلاح حكم القيمة التالي على كتاب **تأويل مختلف الحديث** لابن قتيبة فيقول: «إن يكن قد أحسن فيه من وجه فقد أساء في أشياء قصُر باعه فيها وأتى بما غيره أولى وأقوى» (**علوم الحديث**، ص٢٨٥).

فقد روى أن عثمان بن عفان سئل عن الرجل «يجامع أهله ثم يكسل فلا ينزل»، فقال: «ليس عليه غسل». وبرَّر قوله هذا بأنه كان طرح السؤال نفسه على النبي فأجابه: «ليس عليه غسل». وتوكيداً من السائل، وهو الصحابي زيد بن خالد الجُهني، على صحة ما تلقَّاه من جواب من عثمان بن عفان يضيف: «فأتيت طلحة والزبير وأبيّ بن كعب فسألتهم، فقالوا مثل ذلك عن النبي (ص)»[٥٩].

ودوماً على لسان الجهني أنه سأل «خمسة من أصحاب رسول الله (ص)، وكلهم يقول: «الماء من الماء»[٦٠] (ص٤٢).

وتعزيزاً لرواية الجهني، يسوق ابن شاهين حديثاً مشابهاً على لسان الصحابي أبي سعيد الخدري أنه سأل الرسول السؤال نفسه فجاءه منه الجواب نفسه: «الماء من الماء». وعلى لسان الخدري أيضاً يسوق الحديث التالي: «خرجت مع رسول الله (ص) يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله (ص) على باب عتبان فصرخ به، فخرج يجرُّ إزاره، فقال: أعجلنا الرجل. فقال عتبان: يا رسول الله، أرأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يُمنِ، ماذا عليه؟ قال: الماء من الماء» (ص٤٤).

وشبيه هذه الرواية يأتي على لسان أبي هريرة: «قال رسول الله (ص): إذا أتى أحدكم أهله فعجَّل ولم ينزل فأقحط فلا يغتسل» (ص٤٥).

وعلى سبيل التمهيد لنسخ هذا الحديث وإبدال حكم عدم الغسل بحكم وجوب الغسل، يسوق ابن شاهين على لسان زيد بن ثابت أنه «سئل عن قول أبي بن كعب عن النبي (ص): إذا أقحط أحدكم فلم ينزل الماء فلا غسل»، فقال: «قد ترك ذلك أبيّ بن كعب قبل أن يموت» (ص٤٩).

---

(٥٩) ابن شاهين، **الناسخ والمنسوخ من الحديث**، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢، ص٤١.

(٦٠) أي لا وجوب للغسل. والمراد بالماء الأول ماء الغُسل، وبالثاني المني. و«الماء من الماء» هو العنوان الذي اختاره مسلم في **صحيحه** لباب على حدة من كتاب الحيض.

وفي هذا السياق التمهيدي عينه يسوق ابن شاهين على لسان التابعي ابن شهاب الزهري أن أبيّ بن كعب هو أيضاً من قال في طور متأخر من حياته إن «الماء من الماء» إنما «جعلها رسول الله (ص) رخصة للمؤمنين لقلة ثيابهم، ثم إن رسول الله (ص) نهى عنها بعد ذلك» (ص٤٣).

وبعدئذ، وفي باب يعنونه ابن شاهين بـ «باب النسخ لهذا الحديث»، يسوق ثمانية أحاديث، أكثرها على لسان عائشة، وكلها تفيد بوجوب الغسل. ومنها الحديث التالي على لسان سعيد بن المسيب، قال: «جاء أبو موسى إلى عائشة رضي الله عنها فقال: إني أريد أن أسألك وأَستحي. فقالت: لا تستحِ فإنما أنا أمك. فقال: الرجل جامع ولا يُنزل؟ فقالت عائشة: على الخبير سقطت، سمعتُ رسول الله (ص) يقول: إذا جلس بين الشُعب الأربع ثم ألزق الختان بالختان، فقد وجب الغسل» (ص٥٠).

وعلى لسان عائشة أيضاً يختم ابن شاهين باب نسخ حديث الرخصة فيقول - نقلاً عن الزهري - إن عروة [= بن الزبير] كان سأل عائشة فقالت «رضي الله عنها إن رسول الله فعل ذلك فلم يغتسل، وذلك قبل فتح مكة، ثم اغتسل بعد ذلك وأمرَنا بالغسل» (ص٥٢-٥٣).

وليس من قبيل الصدفة أن يكون راوية حديث أبي بن كعب قد ذكر أن أبيّاً تراجع عن رأيه «قبل أن يموت». وليس من قبيل الصدفة كذلك أن تكون عائشة قد حرصت على التحديد - طبقاً لرواية الراوي - بأن الرخصة كانت «قبل فتح مكة» ثم كان النهي عنها «بعد ذلك»: فآلية الناسخ والمنسوخ لا يمكن تشغيلها بالقدر المطلوب من المصداقية ما لم يكن الحديث الناسخ تالياً في الزمن للحديث المنسوخ، أو على الأقل ما لم يجرِ تصويره على أنه كذلك، لأن الناس إنما أُمروا بحسب الصيغة الموضوعة على لسان عروة بن الزبير «أن يأخذوا بالأمر الآخِرِ من أمر رسول الله (ص)» (ص٥٢).

ومع ذلك، إن مسألة التحقيب الزمني لتمييز الناسخ من المنسوخ من الأحاديث ستبقى مسألة خلافية بين الفقهاء كما بين أصحاب الحديث. وحسبُنا على ذلك مثال حديث الغسل: أرخصةٌ فيه أم وجوب؟ فقد اختلف فيه الصحابة - أو ما وضعه الرواة على ألسنتهم - كما اختلف فيه العلماء. والبخاري نفسه - صاحب أصح **الصحاح** - رفض الاعتراف بذلك التحقيب الزمني لحديث النهي عن الرخصة، بل رفض حتى الاعتراف بحدوث النسخ. فبعد أن ساق ما ساقه من أحاديث على ألسنة الصحابة اختلفوا فيها بين وجوب الغسل وعدمه، اكتفى بأن يقول، وكأنما تلميحاً منه إلى أن النسخ لم يثبت عنده: «الغسل أحوط، وذاك الأخير [أي لم يأت بعده حديث يخالف منطوقه]، إنما بيَّنّا لاختلافهم»[٦١].

وما دمنا في سياق وجوب الغسل من عدمه، فلنذكر أن ابن شاهين يسوق مثالاً آخر من أمثلة النسخ في الحديث، وهو ذاك المتعلق بالغسل في يوم الجمعة. فنقلاً عن ابن عمر، يروي أن الرسول قال: «إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل». ولكنه لا يلبث أن يضيف حالاً: «وهذا حديث منسوخ لا حكم له، وذلك أنهم كانوا يأتون من أعمالهم فيعرقون وتكون منهم الروايح» (ص٥٤). وبالنظر إلى أن هذا الحديث قد رواه بلفظه البخاري في **صحيحه**، كما أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي، ومن قبلهم مالك في **الموطأ**، فإن الزعم بأنه منسوخ كان لا يخلو من جرأة من جانب ابن شاهين. ولهذا أردفه

(٦١) **صحيح البخاري**، دار طوق النجاة، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، الرياض ١٤٢٢هـ، الجزء الأول، ص٦٦. الحديث رقم ٢٩٣. والجدير بالذكر أن أبا بكر بن العربي المالكي، الذي كان من أنصار النسخ في الحديث كما في القرآن، أنكر على البخاري موقفه ذاك، وطعن في توكيده أن الصحابة قد اختلفوا بخصوص تلك المسألة، وزعم أن الإجماع قد انعقد بالعكس على وجوب الغسل قائلاً في ذلك: «هذه المسألة عظيمة الموقع في الدين، مهمة في مسائل المسلمين، وقد روي عن جماعة من الصحابة ومن الأنصار أنهم لم يروا غسلاً إلا من إنزال الماء، ثم رُوي أنهم رجعوا عن ذلك، ثم رُوي عن عمر أنه قال: من خالف في ذلك جعلته نكالاً. وانعقد الإجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين وإن لم ينزل. وما خالف في ذلك إلا داود، ولا يعُبأ به، فإنه لولا الخلاف ما عرف. وإنما الأمر الصعب خلاف البخاري في ذلك، وحكمه أن الغسل مستحب. وهو أحد أئمة الدين وأجلُّ علماء المسلمين معرفة وعدلاً، وما بهذه المسألة خفاء، فإن الصحابة اختلفوا فيها ثم رجعوا عنها. واتفقوا على وجوب الغسل بالتقاء الختانين، وإن لم يكن إنزال» (ابن العربي: **عارضة الأحوذي بشرح الترمذي**، طبعة دار الكتب العلمية، المصورة عن الطبعة المصرية القديمة، بيروت ١٤١٨هـ، ج١، ص١٦٩-١٧٠).

بحديث آخر على لسان جابر بن عبد الله أنه قال: «قال رسول الله (ص): من اغتسل يوم الجمعة فقد أحسن، ومن تركه فقد أحسن» (ص٥٤). وليس في هذا إبطال للنسخ فحسب، بل فيه أيضاً - وهذا أدهى - تسوية تمجُّها أبسط قواعد المنطق بين النقيضين ومساس لا يقلُّ إحالة بمبدأ الثالث المرفوع: فالشيء عينه حسن إن فُعل وحسن إن لم يُفعل، علماً بأن مثل هذا اللغو الموضوع على لسان الرسول - الناطق لا بالإصالة عن نفسه بل بالنيابة عن الله - ما كان ليوضع ولا ليلقى أذناً صاغية لدى أحد لولا الحاجة القاهرة إلى تسوية تضاريس التناقض وازدواجية الأحكام في المدونة الحديثية بعد أن تضخمت وتعددت مصادرها ومراكز إنتاجها امتداداً في المكان وتمادياً في الزمان على حد سواء.

وعلى كل حال، وما دمنا في باب الطهارة، فلنقف عند مثال أخير من أمثلة تسوية تعارض الأحاديث المتعارضة عن طريق تشغيل آلية الناسخ والمنسوخ في طور أول، ثم عن طريق إيقافها عن الاشتغال في طور ثانٍ، الأمر الذي يعني في التحليل الأخير أن عدوى التناقض قد انتقلت من الداء إلى الدواء ذاته. هكذا يعيد ابن شاهين فتح الباب الذي كان فتحه البخاري تحت عنوان «باب البول قائماً وقاعداً»، فيروي ما رُوي على لسان المغيرة بن شعبة[٦٢] من أن «النبي (ص) أتى سباطة [= زبالة] قوم ففتح رجليه ثم بالَ قائماً». ويثني برواية ما رُوي عن حذيفة بن اليمان من أن «رسول الله (ص) مشى إلى سباطة قوم فبالَ قائماً». ثم لا يلبث أن يأتي برواية نقيضة على لسان جابر بن عبد الله أن «رسول الله (ص) نهى أن يبولَ الرجل قائماً». ثم يثني مرة ثانية برواية مروية على لسان أبي هريرة من أن «النبي (ص) نهى أن يبول الرجل قائماً». ويخلص من ذلك إلى الاستنتاج بأن «هذا الحديث يوجب نسخ الأول». وتعزيزاً لرأيه هذا في حدوث

(٦٢) نعيد التذكير لأسباب باتت مفهومة لدى القارئ، على ما نأمل، بأننا نؤثر صيغة «ما رُوي على لسان فلان...» على صيغة «روى فلان...»: ذلك أننا نشتبه كل الاشتباه في أن من يُفترض فيه أن يكون راوياً أول لا يعدو أن يكون مروياً عنه من الجيل الثاني أو الثالث أو حتى الرابع الذي هو، كرونولوجياً، جيل تطور صناعة الحديث.

النسخ والتحول في حكم البول من القيام إلى القعود، يورد ما أخرجه الترمذي وابن ماجة على لسان عمر بن الخطاب أنه قال: «رآني رسول الله (ص) أبول قائماً فقال: يا عمر: لا تبلْ قائماً. فما بلتُ بعدُ». كما يعززه بما رُوي عن أبي هريرة أن «النبي (ص) قال: من الجفاء أن يبول الرجل وهو قائم». ولكن ذلك كله لا يمنعه من أن يختم الباب بالتنويه بالخلاف الذي نشب بين كبار الصحابة، وكذلك بين كبار التابعين، حول جواز البول قياماً أو وجوبه قعوداً، فيدرج في عداد القائلين بوجوب القعود، فضلاً عن عمر بن الخطاب، الحسين بن علي بن أبي طالب وابن مسعود وابن عمر وأبا موسى الأشعري والحسن البصري والشعبي. كما يدرج في عداد القائلين بجواز القيام عمر ابن الخطاب الذي يقوِّله هذه المرة عكس قوله الأول نقلاً عما رواه البيهقي في **السنن الكبرى** من أنه قال: «البول قائماً أحصن للدبر»، وكذلك علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن عمر - مرة أخرى - وأبا هريرة وسعد بن عبادة وسعيد بن المسيب وعروة ابن الزبير والشعبي - مرة أخرى أيضاً - ومالك بن أنس والثوري. وإزاء هذا التمادي في رقصة المتناقضات، لا يتردد في خاتمة الباب في أن يسحب قوله بأن حديث البول قياماً منسوخ، وناسخه حديث البول قعوداً، فيصحح نفسه بنفسه قائلاً بالحرف الواحد: «إذا كان الأمر هكذا في اختلاف الصحابة والتابعين على هذا الحديث، وجب التوقف عن الإطلاق عن نسخه الأول، لأن هؤلاء أعرف بما نُسخ من الحديث وما لم يُنسخ ممن تأخر» (ص٧٨-٨٢). وهكذا تكون آلية الناسخ والمنسوخ قد سرى مفعولها عليها هي عينها، ولكن مع إعطاء الأولوية هذه المرة لمن تقدم في الزمن على من تأخر، مع أن القاعدة المعتمدة في إجازة نسخ الحديث أن يكون الحديث الناسخ تالياً في الزمن على الحديث المنسوخ.

وبديهي أننا لسنا هنا في صدد تحليل مضمون حديث البول وغيره من أحاديث باب الطهارة، مع أن مثل هذا التحليل ضروري كل الضرورة لبيان مدى ما أسهمت الصناعة الحديثية في تحويل الإسلام عن منطلقه الروحي كما تمثل بالقرآن، ولا سيما

المكّي، إلى منظومة دنيوية معنية بالأحكام أكثر منها بالإيمان، وبطهارة الجسم أكثر منها بطهارة النفس[٦٣]. فهمُّنا هنا محصور بتفكيك آلية الناسخ والمنسوخ التي ما فعلت إلا أن زادت طين تناقضات المدونة الحديثية بلّة. وحسبنا مثال آخر على ذلك ما جاء في **ناسخ ومنسوخ** ابن شاهين من «حديث المجذومين».

فبالفعل، كنا رأينا مدى المعاظلة التي أربك بها ابن قتيبة نفسه وقارئه معاً لينفي التناقض عن هذا الحديث وليتأول الفرار المأمور به من قبل الرسول من المجذومين على أنه فرار من الرائحة لا من العدوى. وبالمقابل، لا يزيد ابن شاهين على أن يعتبر هذا الحديث منسوخاً بآخر ناسخ له بما يثبت حديث «لا عدوى». فهو يسوق أولاً أربعة أحاديث يمكن أن يستدل منها أن الرسول كان كسائر أهل زمانه يصدِّق بالعدوى ولا ينفيها باسم قضاء وقدر إلهيين مفترضين.

فعن فاطمة، ابنة الرسول، يروي أنها قالت: «قال رسول الله (ص): إذا رأيتم المجذوم ففرُّوا منه كما تفرُّون من الأسد، وإذا كلَّمتموه كلِّمتموه وبينكم وبينه قيد رمح أو رمحين».

وعن الشريد بن سويد أنه كان في وفد ثقيف إلى الرسول «رجل مجذوم فأرسل إليه رسول الله (ص): ارجع فقد بايعناك».

وهذه الرواية عينها يأتي توكيدها على لسان عطاء بن يسار: «أتى رجل من أهل الطائف رسول الله (ص) ليبايعه فأرسل إليه رسول الله (ص) مِنْ وراء وراء: قد بايعتك فارجع».

(٦٣) وهو ما يفسر، على سبيل رد الفعل، الحركة الاحتجاجية التي مثّلها الإسلام الصوفي في مواجهة الإسلام الفقهي، وهي الحركة التي أفرد ناقد العقل العربي فصولاً طويلة من **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي** لإدانتها تحت اسم العرفان «الرجيم».

وعن ابن عمر يروي أخيراً أن «رسول الله (ص) مرَّ بوادي المجذومين فأسرع المشيَ فقال: إن كان شيء يُعدي فهذا».

ولكنه لا يلبث أن يسوق على سبيل النسخ أحاديث ثلاثة تأمر، لا بالفرار من المجذومين، بل بالإقبال لهم ومؤاكلتهم.

فعن جابر بن عبد الله أن «النبي (ص) أخذ بيد مجذوم فوضع يده معه في القصعة فقال: كُلْ باسم الله ثقةً بالله وتوكُّلاً على الله».

وهذا الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة يرويه ابن شاهين أيضاً عن أبي ذر الغفاري قال: «قال رسول الله (ص): كُلْ مع صاحب البلاء تواضعاً لربك وإيماناً به».

وبالإحالة إلى الحديث نفسه، يروي عن عكرمة أن ابن عباس «أجلس مجذوماً يأكل معه، قال عكرمة: فَعَل، لكني كرهت. فقال ابن عباس: فلعل مَن هو خير منك قد جلس مع من هو خير مني ومنك يأكل معه: صلى الله عليه وسلم» (ص٢٤٩-٢٥٠).

ولا يخفى أن حديث مؤاكلة المجذوم، الذي يقال لنا إنه ناسخ لحديث الفرار من المجذومين، قد جرى تصنيعه وتعليبه في معامل الصناعة الحديثية لتثبيت دعوى اللاعدوى، وبالتالي لتعضيد مذهب التوكل على الله الذي انتصر له الحنابلة أشد الانتصار[٦٤]. ولكنه ككل عملة مزورة يحمل معه من حيث لا يدري صانعوه دليلاً من داخله على كونه مصنوعاً. فطبقاً للقاعدة المعتمدة في إجازة نسخ الناسخ للمنسوخ، لا بد أن يكون تالياً له في الزمن وآخذاً، كما تقدم البيان، بالأخير من أمر الرسول. والحال أن وفد ثقيف، الذي يقال لنا إنه كان في عداده ذلك المجذوم الذي ما قبِل الرسول بيعته إلا من وراء وراء، قدم إلى المدينة، حسب ما تفيدنا جميع كتب السيرة، في شهر رمضان من السنة التاسعة للهجرة. فهل لنا أن نتصور أن الرسول بدَّل رأيه في الجذام

(٦٤) وحتى الأحناف كما رأينا في مثال الطحاوي.

والمجذومين في السنة الأخيرة من حياته، وهذا إلى حد أخذه بيد واحد منهم وحمله على مؤاكلته في قصعته؟

ثم على فرض صحة الواقعة وأنها قد حدثت فعلاً في الأشهر الأخيرة من حياة الرسول، فكيف نفسر ألا يكون أمرها قد ذاع واشتهر بين الناس وسمع بها الداني والقاصي، في وقت كانت فيه شبه جزيرة العرب قد دانت للرسول وتقاطرت عليه وفود قبائلهم من شتى الأمصار تبايعه بالدين والسلطة؟ وكيف نفسر أن يكون خبر مؤاكلة الرسول لمجذوم، في وقت كان تحوَّل فيه إلى شخصية عامة ومقدسة في آن معاً، ما رُوي إلا على لسان شاهد واحد وحيد هو جابر بن عبد الله، وغاب كل الغياب عن باقي من روَوا أو من رُوي أنهم روَوا عن الرسول من الصحابة؟ ثم إنه في سلسلة الرواة عن هذا الراوي الأوحد راوٍ انفرد وحده برواية الحديث عن جابر بن عبد الله، وهو المفضل ابن فضالة الذي قال عنه ابن سعد في **الطبقات الكبرى** إنه «منكر الحديث»[٦٥]، وقال عنه الذهبي إنه ليس له في الكتب سوى «حديث واحد»، هو، بالضبط، حديثه عن مؤاكلة الرسول للمجذوم[٦٦]. كما أن ابن عدي قال عنه في كتابه **الكامل**: «لم أرَ في حديثه أنكر من هذا الحديث»[٦٧]. بل أكثر من هذا: فالترمذي نفسه، الذي ساق الحديث في «باب ما جاء في الأكل مع المجذوم»، نعت الحديث بأنه «غريب»، وقال «لا نعرفه إلا من حديث يونس بن محمد عن الفضل بن فضالة»، وعرَّف بهذا الأخير بأنه وإن كان يحمل اسم المفضل بن فضالة، فإنه ليس هو عين الشيخ البصري الذي يحمل الاسم نفسه والذي هو «أوثق من هذا وأشهر»[٦٨].

(٦٥) **الطبقات الكبرى**، ج٩، ص٥٢٤.

(٦٦) وقد ميَّزه في **ميزان الاعتدال** بأنه البصري - لا المصري - وأورد أقوال أهل الصنعة في تنكيره.

(٦٧) ابن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، ط٣، بيروت ١٩٨٨، ج٤، ص٤٠٩.

(٦٨) **سنن الترمذي**، دار إحياء التراث العربي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، ج٤، ص٢٦٦. وهكذا يكون هناك ثلاثة رواة يعرفون باسم المفضل بن فضالة، اثنان بصريان وواحد مصري!

والسؤال، كل السؤال: أبمثل هذا تثبت سنَّة للرسول، بل سنَّة يقال لنا إنها ناسخة لسنَّة نقيضة للرسول؟ علماً بأن السنَّتين كلتيهما، المنسوخة والناسخة، تُنسبان إلى الرسول على سبيل المجاز لا الحقيقة، إن جاز التعبير، لأنه لا ينطق عندما ينطق من تلقاء نفسه، بل بالوحي من عند الله طبقاً للتقليد الذي أرساه الشافعي عندما استلحق وحي السنَّة بوحي القرآن فيما خلا شرط التلاوة(٦٩).

المخرج الترجيحي: ابن موسى الحازمي

يعود تاريخ تأليف **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار** لأبي موسى الحازمي المتوفى سنة ٥٨٤هـ إلى أواسط القرن السادس على أقل تقدير. ويومئذ كانت المدونة الحديثية قد أخذت بعداً موسوعياً حقيقياً لا تصمد للمقارنة معه سوى موسوعات الفقه المتأخرة التي تدين هي نفسها بحجمها الموسوعي لضخامة المدونة الحديثية وتضخمها معاً.

(٦٩) لسنا نستطيع على كل حال أن نختم الكلام عن أحاديث الجذام وما فيها من تعارض بين حديث مؤاكلة المجذوم وحديث الفرار من المجذوم وما استتبع هذا التعارض من تشغيل للعقل التخريجي التراثي من دون أن نشير إلى استمرار اشتغال هذا العقل في الأزمنة الحديثة، وحتى المعاصرة، ولكن مع تحول في اتجاه البوصلة. فقديماً كان المسعى الأول ينصرف إلى تذليل ذلك التعارض وتسويته عن طريق تشغيل آلية التأويل أو آلية النسخ كما رأينا. أما في أيامنا، هذه فيجري على العكس استغلال التعارض بين الحديثين لتعزيز مصداقية «الطب النبوي» وتوكيد أسبقيته على كشوف الطب الحديث التي ميَّزت في الجذام الأشكال المعدية (= الجذام الورمي) من الأشكال غيرِ المعدية (الجذام الدرني)، وهذا بدلالة الحديثين المتعارضين عن وجوب الفرار من المجذوم وعن جواز مؤاكلته. انظر مثالاً على ذلك في كتاب: **الإعجاز الطبي في السنة النبوية** للدكتور محمد كمال المويل، دار ابن كثير، دمشق ١٩٩٧. والأمر بالمثل في حديث الذباب، إذ تكاثرت في الآونة الأخيرة محاولات «الإثبات العلمي» للمنافع الطبية لأحد جناحي الذباب، ومنها على سبيل المثال بحث الدكتور مصطفى إبراهيم حسن، أستاذ الحشرات الطبية في كلية العلوم بجامعة الأزهر، المعنون: **الداء والدواء في جناحي الذباب**، حيث «يثبت» أن في جناحي الذباب بكتريا ضارة (الداء) وبكتريا مفيدة (الدواء). بل يذهب إلى أبعد من ذلك في مداورته العلموية للعقل التخريجي إلى حدِّ القول بأن الصيغة اللغوية لحديث الذباب تنمُّ في حدِّ ذاتها عن فهم علمي ومخبري عميق إذ جاء فيه «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه ثم ليطرحه». والحال «أننا نجد أن حرف الفاء في (فليغمسه) يفيد السرعة، بينما «ثم» تفيد التراخي والإبطاء، لذلك أمر الرسول (ص) بغمس الذباب بسرعة لأنه يتعلق على سطح السائل، وكلمة «ثم» بعد الغمس تعطي الفرصة للأنواع المفيدة من البكتريا والفطريات التي تفرز المواد المضادة للحيوية التي تقضي على البكتريا الضارة».

ومن فاتحة **الاعتبار** يصارحنا الحازمي بأن علم «ناسخ حديث رسول الله (ص) ومنسوخه علم جليل ذو غور وغموض دارت فيه الرؤوس، وتاهت في الكشف عن مكمونه النفوس... ومَن أمعن النظر في اختلاف الصحابة في الأحكام المنقولة عن النبي (ص) اتضح له ما قلناه، ويشهد لصحة ما رسمناه... قال الزهري: أعيى الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله (ص) من منسوخه»[٧٠].

وواضح من خطبة الكتاب هذه ما هي الغائية التي يرسمها الحازمي لعلم الناسخ والمنسوخ المزعوم هذا: تحويل «**اختلاف** الصحابة في الأحكام المنقولة عن النبي» إلى **ائتلاف**، علماً بأن الاختلاف هو هنا اسم مخفف للتعارض وللتناقض، بله للتضاد الذي لا يزيده إلا حدة وعواصة كون الصحابة «نقلوا المنسوخ كما نقلوا الناسخ» من السنَّة بغير ما تمييز في الغالب.

على أن هذا لا يعني أنه حيثما وجد تناقض في الأحاديث تعيَّن أن تتدخل آلية الناسخ والمنسوخ بكيفية تلقائية لتحسمه. فالفرصة ينبغي أن تعطى أولاً للعقل التخريجي ليحاول، عن طريق التأويل، الجمع بين ما لا يقبل الجمع في ظاهره من متناقض الأحاديث. والحازمي يسوق بنفسه مثالاً على وجوب هذه الفاعلية التأويلية من خلال إيراده حديثين يبدوان «في ظاهرهما» وكأنما ينقضان واحد الآخر نقضاً عنيفاً؛ فقد روي عن الرسول أنه قال: «شر الشهود من شهَدَ قبل أن يُستشهد»، كما روي عنه: «خير الشهود من شهد قبل أن يُستشهد». وموضع الإشكال في هذين الحديثين لا يحتاج إلى بيان: فهما يخلان بمبدأ المبادئ في المنطق، وهو مبدأ التناقض القائل إنه لا يجوز للشيء أن يكون هو وعكسه من جهة واحدة وفي آن معاً. فمن هو خير الشهود لا يمكن أن يكون شر الشهود، ولا شر الشهود يمكن أن يكون خير الشهود إذا شهد في الحالتين قبل أن يُستشهد. ثم إن آلية الناسخ والمنسوخ لا يمكنها هي نفسها أن تحسم الإشكال، إذ

(٧٠) الإمام أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٦، ص٣.

لا يدري أحد أي حديث نسخ الآخر، كما لا يدري أحد أخير أم شر أن يشهد الشاهد قبل أن يُستشهد. ولو صدر مثل هذا القول وذاك عن الرسول حقاً - وهو لا ينطق إلا بوحي من ربه - يكون قد وضع الناس أمام محارجة لا مخرج منها وخيَّرهم بين ضدين متنافيين، مصاغين - ناهيك عن ذلك - بصيغة أفعل التفضيل.

إزاء **تكافؤ الأضداد** هذا، الذي تأباه البنية المنطقية للعقل البشري - على الأقل منذ أن خرجت البشرية من طور ما قبل تاريخها البدائي - لا يجد مؤلف **الاعتبار** مناصاً من تشغيل آلية التأويل ليخلص إلى القول بأن الحديثين كليهما صحيحان، ولا يطعن في صحتهما كونهما يقولان الشيء وضده، إذ إنهما لا يقولانهما من جهة واحدة وفي آن واحد. وبدلاً من اعتبار واحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، يمكن للمؤول أن يسلك «طريق الجمع» بينهما بأن «يحمل الحديث الأول على ما إذا شهد قبل أن يُستشهد من غير مسيس حاجة إليه»، وعندئذ يكون فعلاً شرَّ الشهود، وبأن «يحمل الحديث الثاني على ما إذا شهد عند مسيس الحاجة إليه»، وعندئذ يكون حقاً خير الشهود. ولا يخفى هنا كيف يتحول عمل التأويل - أو الحمل بلغة مؤلف **الاعتبار** - إلى لعبة من ألعاب الخفة: فالشيء وضده يمكن أن يتطابقا في الهوية إذا تغيرت الجهة حسب تعبير المناطقة، أو الظرف بلغة أهل النحو: مرة إذا شهد «من غير مسيس حاجة إليه»، وأخرى إذا شهد «عند مسيس الحاجة إليه». وصحيح أن هذا الظرف لا وجود له منصوصاً عليه في أي من الحديثين، ولكن لاعب الخفة الذي هو المؤوِّل يستطيع أن يضمره إضماراً. قد يقول قائل: إن ههنا احتيالاً. لكن مؤلف **الاعتبار** لا يتردد في أن يجيب بالحرف الواحد: «ينبغي أن **يُحتال** في طريق الجمع رفعاً للتضاد عن الأخبار»[٧١].

(٧١) **الاعتبار**، ص٨-٩. والتسويد منا.

وإنما عندما يتعذر الاحتيال التأويلي للجمع بين الحديثين المتضادين، يتعين أن تتدخل آلية الناسخ والمنسوخ لتفصل بينهما ولتلغي حكم المنسوخ وتثبت حكم الناسخ المضاد له.

لكن هنا ينشأ إشكال جديد: فليس لناسخ أن ينسخ منسوخاً إلا أن يكون تالياً له لا سابقاً، ومتى ما أمكن التمييز بين السابق واللاحق «أوجب المصيرُ إلى الآخِرِ منهما» (ص١٩). ولكن كيف السبيل إلى معرفة اللاحق من السابق؟ يجيب مؤلف **الاعتبار** بأن لذلك «أمارات»، وهي عنده ثلاث في العدد حصراً.

فأولى «أمارات النسخ» أن «يكون لفظ النبي (ص) مصرحاً به نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[٧٢].

وثانيتها أن «يكون لفظ الصحابي ناطقاً به، نحو حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: كان رسول الله (ص) أمرنا بالقيام في الجنازة، ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس».

وثالثتها أن «يكون التاريخ معلوماً، نحو ما رواه أبيّ بن كعب رضي الله عنه قال: «قلت يا رسول الله إذا جامع أحدنا فأكسل؟ فقال رسول الله (ص): يغسل ما مسَّ المرأة منه وليتوضأ ثم ليصلِّ. وهذا حديث يدل على أن لا غسل مع الإكسال، وأن موجب الغسل الإنزال. ثم لما استقرينا طرق هذا الحديث أفادنا بعض الطرق أن شرعية هذا كان في مبدأ الإسلام واستمر ذلك إلى بعد الهجرة بزمان، ثم وجدنا الزهري قد سأل عروة عن ذلك، فأجابه عروة أن عائشة رضي الله عنها حدثته أن رسول الله (ص) كان يفعل

(٧٢) روي هذا الحديث بصيغ عديدة شتى، ولكنها تحرص كلها على التنويه بأن الرسول أمر بزيارة القبور بعد أن كان نهى عنها، وهو ما يوحي بأن صائغ حديث الأمر فقيه - متأخر زمانه إلى زمان اختراع آلية الناسخ والمنسوخ - أراد أن يسد الذرائع في وجه من قد يكون تقدّمه من الفقهاء ممن نهوا - على لسان الرسول دوماً - عن زيارة القبور.

ذلك ولا يغتسل، وذلك قبل فتح مكة، ثم اغتسل بعد ذلك وأمر الناس بالغسل»[(٧٣)] (ص٩).

ولكن هذا إذا توافرت «أمارات النسخ»، فماذا إذا لم تتوافر؟ وكيف يكون السبيل عندئذ إلى رفع التضاد في الأحاديث؟ هنا يجيب الحازمي: «إن لم يمكن التمييز بينهما [= الناسخ والمنسوخ] بأن أبهم التاريخ وليس في اللفظ ما يدل عليه وتعذَّر الجمع بينهما، فحينئذ يتعين المصير إلى الترجيح» (ص٩). والحال أن «وجوه الترجيحات كثيرة»، وعددها، كما يحصيها الحازمي نفسه، لا يقل عن الخمسين. وإذا أضفنا إلى ذلك أن درجة الترجيحات من اليقين أدنى بكثير من درجة الأمارات - مثلما أن هذه الأخيرة أدنى درجة بكثير من الأدلة والبراهين - فلنا أن ندرك أن الداخل إلى متاهتها ضائع لا محالة، وأن المحصلة الوحيدة التي قد يفوز بها هي تحويل مئات الأحاديث إلى متشابهات، أكثر عواصة بما لا يقاس من متشابهات القرآن، وأفدح خطورة بما لا يقاس أيضاً من حيث النتائج العملية، لأن النسخ لا يقع إلا في الأحكام الشرعية ولا يجوز وقوعه في الأمور الاعتقادية، وهي المسلَّمة الأساسية التي ينطلق منها الحازمي

(٧٣) لنا على حديث عائشة، الذي سبق لنا أن رأينا توظيفاً له في سياق مماثل لدى ابن شاهين، ملاحظتان:
أولاً: إن الحازمي، الذي سيعود إلى الاستشهاد بهذا الحديث في باب الطهارة من كتابه، هو نفسه من يشكك في صدقه بقوله: «هذا حديث قد حكم ابن حبان بصحته وأخرجه في **صحيحه**، غير أن حسين بن عمران (= راوية الحديث عن الزهري) قد يأتي عن الزهري بالمناكير، وقد ضعَّفه غير واحد من أصحاب الحديث، وعلى الجملة الحديث بهذا السياق فيه ما فيه، ولكنه حسن جيد في الاستشهاد» (ص٣٠).
ثانياً: لو صحَّ هذا الحديث وصحَّ أنه ناسخ لحديث عدم وجوب الغسل، فكيف نفسر أن يكون عدد من صحابة الرسول ممن عمَّروا بعد وفاته قد ذهبوا إلى أنه لا غسل على الرجل «إذا جامع ولم ينزل»، ومنهم، حسب تعداد الحازمي نفسه، «علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وسعد بن أبي وقاص وأبيّ بن كعب وأبو أيوب الأنصاري وأبو سعيد [= الخدري] ورافع ابن خديج وابن عباس وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهم» (ص٢٧)؟ وهذا بالضبط ما يحملنا على الاعتقاد بأن الحديث الموضوع على لسان عائشة ما وضع على النحو الذي وضع به إلا نسخاً لمذهب أولئك الصحابة. وهذا ما يفسر كون واضعه قد حرص على تحديد التوقيت الزمني لأحاديث عدم الغسل بأنه كان «قبل فتح مكة»، ثم بعده أوجب الغسل. وهذا مخرج ذكي لتفادي اتهام أولئك الصحابة بالكذب، إذ يكون علمهم قد توقف عند ما كان الرسول يفعله قبل فتح مكة. وذكاء هذا المخرج يتضح بمزيد من الجلاء إذا قورن بذلك التوقيت الآخر القائل إن ذلك كان «في مبدأ الإسلام»: ففي مبدأ الإسلام، أي في الحقبة المكية، لم يكن ثمة وجود بعد لمثل تلك الأحكام الشرعية، ولم يجرؤ أحد أصلاً على الخوض في موضوع طبيعة العلاقات الجنسية بين الرسول وخديجة، على عكس واقع الحال مع عائشة في الحقبة المدنية.

نفسه في بيانه للناسخ والمنسوخ من الأحاديث، عندما يعرِّف النسخ بأنه «رفع الحكم بعد ثبوته» وعندما يجعل من «شرائطه» أن «يكون المنسوخ حكماً شرعياً لأن الأمور العقلية التي مسندها البراءة الأصلية لم تنسخ» (ص٧). وبعبارة أخرى، وإذا عدنا إلى لغة المنطق الكانطي، إن متاهة الناسخ والمنسوخ، المحصورَين بالأحكام الشرعية، تترتب عليها بلبلة، لا على صعيد **العقل النظري**، بل على صعيد **العقل العملي**، لأن التنافي لا ينحصر هنا بمبدأ الهوية كأن يكون «أ» «لا أ» مثلاً، بل يطال أساساً الآمر والناهي الشرعيَّين، فيغدو «افعل» «لا تفعل»، و«لا تفعل» «افعل». وهو تناقض من شأنه أن يبطل علم الفقه من أساسه.

ولنستعرض الآن بعض وجوه الترجيحات الخمسين التي يقترحها الحازمي للتمييز بين الناسخ والمنسوخ من الأحاديث، والتي لن يكون صعباً علينا أن ندرك أنه ليس من شأنها، في مسعاها إلى أن تضبط تناقضات المدونة الحديثية وتسوِّيها، سوى تحويلها إلى سديم لا يضبطه أي قانون، وإلى متاهة لا ينفتح أي باب من أبوابها إلا ليقود إلى باب آخر مسدود.

ففي أول وجه من وجوه الترجيح الخمسين يقول: «مما يرجح به أحد الحديثَين على الآخر كثرة العدد في أحد الجانبين، لأنها تقرب مما يوجب العلم وهو التواتر». والحال أننا لو طبقنا هذه القاعدة الترجيحية على حديث الغسل لوجدنا أن عدد الصحابيين الذين رووا عن الرسول عدم وجوب الغسل أكبر من عدد الذين رووا عنه وجوبه. فقد روى حديث عدم وجوب الغسل خمسة من الصحابة، هم أبو سعيد الخدري وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك وأبيّ بن كعب وأبو هريرة، بينما لم يروِ حديث الوجوب سوى اثنين هما: عائشة وخديج بن رافع الأنصاري. فكيف جاز، والحال هذه، أن يقال إن رواية الاثنين عن وجوب الغسل ناسخة لرواية الخمسة عن عدم وجوب الغسل؟

ثم إن الحازمي يعزز الوجه الأول من وجوه الترجيح بإضافته إلى قاعدة الكمِّ قاعدة الكيف قائلاً بالحرف الواحد: «أما في باب الرواية، فترجح رواية الأعلم والأدين على غيره» (ص١٠). والحال أننا نعلم أن جميع الأحاديث التي رُويت عن الرسول إنما رُويت - أو هكذا يفترض فيها - عن صحابته. فهل يجوز أن نُدخل أفعل التفضيل على الصحابة لنقول إن هذا الصحابي كان «أعلم» و«أدْيَن» من ذاك، ولهذا يتعين أن نعتبر الحديث المروي عن الأول ناسخاً للحديث المروي عن الثاني؟ وإذا طبَّقنا هذه القاعدة الترجيحية الإضافية على حديث الغسل، فهل لنا أن نقول إن عائشة وخديج كانا «أعلم» و«أدين» من أبي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك وأبيّ بن كعب، وهذا من دون أن نضيف أبا هريرة الذي رُوي عنه هو نفسه حديثان متناقضان في وجوب الغسل وعدم وجوبه؟

وفي الوجه الرابع من وجوه الترجيح يضيف الحازمي، ودوماً بهدف تمييز ناسخ الحديث من منسوخه، قاعدة تتصل بعمر الراوي، إذ عندما «يكون راوي الحديث لمَّا سمعه كان بالغاً والثاني كان صغيراً حالة الأخذ، فالمصير إلى حديث الأول أَولى لأن البالغ أفهم للمعاني وأتقن للألفاظ وأبعد من غوائل الاختلاط وأحرص على الضبط وأشد اعتناء بمراعاة أصوله من الصبي» (ص١٠). وهذا كله صحيح في مطلق الحالات، ولكن في حالة الحديث تخصيصاً ينجم عنه إشكال خطير: فابن عباس هو أغزر مَن روى، بعد أبي هريرة، عن الرسول، وقد ناف عدد ما رواه من الأحاديث على ألف وستمئة وتسعين حديثاً، وهو ما يمثل بحد ذاته عُشر المدونة الحديثية. والحال أن ابن عباس، الذي لقب بـ «ترجمان القرآن» والذي كان يقال له «الحبر والبحر»، كان من مواليد السنة الرابعة للهجرة، إذ توفي في الطائف «سنة ثمان وستين وهو ابن إحدى أو اثنتين وسبعين سنة»[٧٤]. ومعنى ذلك أنه، يوم مات الرسول، ما كان يتجاوز السابعة

(٧٤) إسعاف المبطأ برجال الموطأ، في ذيل الموطأ، ص٧٩١.

من العمر[٧٥]. ولا شك أن هذه الواقعة العمرية قمينة وحدها بأن ترسم علامة استفهام حول صحة الآلاف من الأحاديث التي رواها، أو التي يقال إنه رواها عن الرسول. ولكن بالنظر إلى أننا معنيون هنا حصراً بملابسات آلية الناسخ والمنسوخ، فسيكون لزاماً علينا، فيما لو طبقنا القاعدة الترجيحية العمرية كما صاغها الحازمي، أن نخلص إلى الاستنتاج، كلما وقعنا على حديث معارض في مضمونه أو حكمه لحديث رواه ابن عباس، بأن هذا منسوخ بذاك. وهذا ما يترتب عليه بصورة شبه آلية استبعاد المئات من الأحاديث المنسوبة إلى ابن عباس وإدراجها في عداد المنسوخات بالنظر إلى وجود المئات من الأحاديث المعارضة لها واللازم اعتبارها في هذه الحال - أي بالرجوع إلى القاعدة العمرية - أنها هي الناسخة لها. وهذا يصدق مثلاً على حديث ميمونة من أن «النبي (ص) نكحها وهو حلال» بالمقابلة مع الحديث المضاد القائل إنه «نكحها وهو حرام». فالحديث الأخير هو الذي ينبغي أن يعتبر منسوخاً لأن راويه ابن عباس، بينما راوي الأول هو أبو رافع، مولى الرسول، وهو أكبر سناً من ابن عباس لأنه من الثابت أنه «شهد أُحداً والخندق وما بعدهما»[٧٦].

وفي «الوجه الرابع عشر» يقول الحازمي: «ومما يرجح به أحد الحديثَين على الآخر... أن يكون إسناد أحد الحديثَين حجازياً وإسناد الآخر عراقياً أو شامياً». ذلك أن المدينة «دار الهجرة ومجمع المهاجرين والأنصار... وكان الشافعي رضي الله عنه يقول: كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين واهٍ وإنْ تداولته الثقات» (ص١٢). وبديهي أنه لا يتسع المجال هنا للخوض في الخصومة حول حجية أهل المدينة، ولكن حسبنا أن نلاحظ أن التفرقة بين الحجازيين من جهة والعراقيين والشاميين من جهة ثانية لا معنى لها إلا بالإحالة إلى أسانيد المتأخرين من الرواة. أما الرواة الأوائل فقد كانوا

(٧٥) أو التاسعة طبقاً لمرويات أخرى.

(٧٦) **إسعاف المبطأ**، ص٨١٩. هذا وقد حلَّ البخاري الإشكال بأن روى الحديث عن ابن عباس بالصيغة التالية: «إن رسول الله تزوج **ميمونة وهو** محرم وبنى بها **وهو** حلال».

جميعاً من الحجازيين، وإن يكن منهم من لبث مقيماً في الحجاز بينما انتقل الآخرون إلى العراق والشام وباقي الأمصار. وحسبنا دليلاً على ذلك أن الأنصار أنفسهم من أوس وخزرج هَجَروا أو هُجِّروا من المدينة في عهد عمر بن الخطاب وتفرقوا في الأمصار وبلدان الفتوح حتى اندثرت آثارهم. فهل لنا أن نتخيل كم سيزداد سديم المدونة الحديثية سديمية فيما لو كان الحديث المروي على لسان حجازي مقيم ناسخاً للحديث المروي على لسان حجازي مرتحل؟

هذه السديمية تبلغ منتهاها عندما يصوغ الحازمي قاعدته الترجيحية الرابعة والعشرين على النحو التالي: «مما يُرجح به أحد الحديثَين على الآخر... أن يكون راوي أحد الحديثَين مع حفظه صاحب كتاب يرجع إليه والراوي الآخر حافظ غير أنه لا يرجع إلى كتاب. فحديث الأول أَولى أن يكون محفوظاً لأن الخاطر قد يخون أحياناً. قال علي بن المديني: قال لي سيدي أحمد بن حنبل رضي الله عنه: لا تحدِّثنَّ إلا من كتاب» (ص١٤-١٥). والحال أن الحازمي نفسه كان صاغ الوجه السادس من وجوه الترجيح على النحو التالي: «مما يُرجح به أحد الحديثَين على الآخر... أن يكون أحد الحديثَين سماعاً أو عرضاً، والثاني يكون كتابة... فيكون الأول بالترجيح» (ص١١). وهكذا يكون التناقض قد سكن في قلب الآلية الترجيحية التي يراد بها حسم التناقض بين حديثَين متدافعين. فمن جهة أُولى يقال لنا إن حديث «صاحب الكتاب» أَولى بأن يكون ناسخاً لحديث من «لا يرجع إلى كتاب»، ومن الجهة الثانية يقال لنا إن حديث السماع أو العرض[٧٧] أَولى بأن يكون ناسخاً لحديث الكتابة. ومما يزيد هذا التناقض عواصةً واستعصاءً على الحل أن الأحاديث التي رُويت في إيجاب «**تقييد العلم**»، كما يقول عنوان كتاب مشهور للخطيب البغدادي، أو بالعكس في النهي عن تقييده، تشكو هي نفسها من تناقض صارخ. وبما أن هذا باب من أوسع أبواب الخلافيات في الحديث،

(٧٧) العرض في مصطلح أهل الحديث هو ضرب من السماع ولكن بالطريق المعكوس: فبدلاً من أن يسمع المحدِّث من شيخه، يتلو على مسامعه ما حفظه عنه ليأخذ موافقته.

وبما أن موضوع انتقال الحضارة العربية الإسلامية من طور الرواية الشفهية إلى طور الكتابة المدوَّنة قد وفيناه بعض حقه في الجزء الثاني من **نقد نقد العقل العربي**[٧٨]، فإننا سنكتفي هنا بإيراد ما كان أورده ابن شاهين في **ناسخه ومنسوخه** من أحاديث متدافعة تَدافعَ السالب والموجب في حقل الفيزياء الكهربائية. فقد روى عن أبي سعيد الخدري قوله: «استأذنت رسول الله (ص) أن يأذن لي أن أكتب الحديث فأبى أن يأذن لي». وروى عن زيد بن ثابت أن «النبي (ص) نهى أن يكتب حديثه». ولكنه روى أيضاً عن أنس بن مالك قوله: «قال رسول الله: قيِّدوا العلم بالحديث». وروى عن رافع بن خديج أنه قال: «قلت يا رسول الله، إنَّا نسمع منك أشياء فنكتبها، قال: اكتبوا ولا حرج». وفي الوقت الذي يقرُّ فيه ابن شاهين بأن «هذا باب كبير، والاختلاف فيه عن الصحابة والتابعين كثير»، فإنه ينتصر لحديث النهي عن الكتابة باعتباره ناسخاً لحديث الأمر بها، مستدلاً على ذلك بأن «أهل مكة [كانوا] يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، وأفعال أهل المدينة تنسخ أفعال أهل مكة».

أفَليس من حق الباحث المعاصر، إزاء رقصة المتناقضات المتتالية فصولاً هذه، أن يذهب إلى أن هذه متاهة لا مخرج منها إلا بنفي وجود ناسخ ومنسوخ ههنا، باعتبار أن جميع أحاديث تقييد العلم أو النهي عن كتابة الحديث موضوعة، ولم توضع إلا تبريراً أو انتقاداً لطور الانتقال في الحضارة العربية الإسلامية من الرواية إلى الكتابة؟ والدليل على ذلك بسيط، بل في غاية من البساطة: فلا كلمة **العلم** بمعنى الحديث، ولا كلمة **الحديث** نفسها كانت متداولة في عصر الرسول، إذ ما كانت تطلق، كما سبقت الإشارة، إلا على القرآن الذي وصف نفسه بنفسه بكونه ﴿أَحْسَنَ الحَدِيْثِ﴾ (الزمر: ٢٣).

ولكن تبقى ميزة الحازمي على ابن شاهين أنه حاول التأسيس النظري لـ «علم» الناسخ والمنسوخ، من خلال إرسائه ما أسماه قواعد الترجيح، وإن لم يقيِّد نفسه بهذه

(٧٨) انظر **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، ط٣، بيروت ٢٠١٠، ص٤٩-٥٨.

القواعد إلا فيما ندر. ولكن بما أن عصره كان متأخراً بقرنين عن عصر ابن شاهين - وهما القرنان اللذان شهدا المزيد من تضخم المدونة الحديثية - فقد تأتّى له أن يغني محاجَّته بشواهد حديثية ما كانت متاحة لابن شاهين، وهو ما يتجلى بوضوح في الباب الأول من أبواب **الاعتبار** الذي أسماه «باب النسخ في السنَّة على نحو وقوعه في الكتاب». فنظراً إلى أن علم الناسخ والمنسوخ كان أصاب تطوراً مرموقاً خلال ذينك القرنين، فقد تراكمت التنظيرات التي تؤكد أن «النبي (ص) كان حديثه ينسخ بعضه بعضاً كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً» كما ينقل الحازمي على لسان من يسميه ابن الشخير، وأن «رسول الله (ص) كان يقول القول ثم يلبث أحياناً ثم ينسخه بقول آخر كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً» كما يروي على لسان عروة بن الزبير. بل أكثر من ذلك: فقد وُضعت على لسان الرسول نفسه أقوال تؤكد أن «أحاديثي ينسخ بعضها بعضاً» كما رُوي عن ابن عمر عن طريق ابن البيلماني، وإن يكن الحازمي نفسه قد وجد نفسه مضطراً هنا إلى التدخل ليقول إن ابن البيلماني ذاك «صاحب مناكير لا يُتابع في حديثه» (ص٢١).

ولنستعرض الآن، وباقتضاب، بعضاً من نواسخ الحازمي ومنسوخاته لنرى كم أن تشغيله لآلية النسخ، بدلاً من أن يفلح في حذف تناقضات المدونة الحديثية، أو على الأقل في تمويهها، يسلط على العكس باهر الضوء عليها في كل عريها وحدَّتها. ولنبدأ بالباب الافتتاحي المعهود في مصنفات الحديث: باب الطهارة.

ففي باب «النهي عن استقبال القبلة ثم نسخه»، يورد الحازمي على لسان أبي أيوب أن «النبي (ص) قال: لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بغائط أو بول ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا». ويضيف: «هذا حديث صحيح أخرجه البخاري عن علي بن المديني، ومسلم عن يحيى بن يحيى».

ثم يروي أيضاً عن أبي هريرة عن «رسول الله (ص) قال: إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها». ويضيف أن راوية هذا الحديث، عمر بن عبد

الوهاب، «بصري صالح الحديث تفرَّد مسلم بإخراج حديثه، وأظن ليس له في كتابه سوى هذا الحديث»[٧٩]. ولكنه لا يلبث أن يسوق أحاديث مضادة، يعتبرها ناسخة لما تقدمها من النهي، فيروي عن جابر بن عبد الله أنه قال: «نهى رسول الله (ص) أن نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل أن يُقبض بعام يستقبلها». كما يروي عن ابن عمر أنه كان يقول: «إن أناساً يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس... ولقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله (ص) على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته». ويعلِّق الحازمي: «هذا حديث صحيح ثابت من حديث المدنيين أخرجه البخاري في **الصحيح** عن... مالك وأخرجه مسلم من وجه آخر». بل إنه يسوق على لسان خالد بن أبي الصلت حديثاً يُفهم منه أن الرسول نفسه تعمَّد أن «ينسخ» ما نسبه الناس إليه بخصوص النهي عن استقبال القبلة. فقد قال خالد: «كنت عند عمر بن عبد العزيز في خلافته وعنده عراك بن مالك، فقال عمر: ما استقبلت القبلة ولا استدبرتها ببول ولا غائط منذ كذا وكذا. فقال عراك: حدثتني عائشة رضي الله عنها قالت: لما بلغ رسول الله (ص) قول الناس في ذلك أمر بمقعدته فاستقبل بها القبلة».

يبقى أن نقول إن الحازمي، وإن انتصر للفريق القائل بأن النهي عن استقبال القبلة منسوخ لأنه قد «ثبت» أن الرسول استقبلها «قبل موته بعام»، فإنه يترك الباب مفتوحاً لحلٍّ وسط قال به فريق ثالث «جمعوا بين الأحاديث كلها» - على واضح تعارضها - «وحملوا الرخصة في استقبال القبلة للغائط والبول في المنازل ومنعوا عن ذلك في الصحارى». وهذا الحل التوفيقي وجد تخريجه على لسان عبد الله بن عمر الذي ضبطه مروان الأصفر وهو يبول «مستقبل الكعبة» فقال: «أبا عبد الرحمن، أليس قد نهى عن ذلك؟ قال: بلى، إنما نهى عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين

(٧٩) في هذا السياق يلمح الحازمي إلى أن أشباه هذه الأحاديث كانت موضع شماتة المشركين إذ ينقل عن سلمان الفارسي أنه قال: «قال المشركون إنَّا لنرى صاحبكم يعلمكم، حتى يعلمكم الخراءة» (ص٣١). وعلى أي حال، يصعب علينا التسليم بصحة هذا الخبر: فعندما جرى تصنيعه في معامل الصناعة الحديثية كان «المشركون» قد انقرضوا منذ زمن بعيد.

القبلة شيء يسترك فلا بأس». وبالفعل، حرص راوي هذه القصة، تعضيداً منه لهذا التخريج، على التحديد بأن ابن عمر ما بال مستقبل القبلة إلا بعد أن «أناخ راحلته لتكون بينها وبينه ستاراً (ص٣٠-٣٣)[٨٠].

نظير هذه السلسلة من التناقضات، الآخذ بعضها برقاب بعض، يطالعنا في «باب ما جاء في مس الذكر» الذي كنا رأينا كم جال فيه الطحاوي وصال. فقد روى الحازمي، نقلاً عن ابن حنبل في **مسنده**، عن طلق بن علي - وقد «كان في الوفد الذين وفدوا على النبي» - أنه «سئل رسول الله (ص) عن مس الذكر، فقال: ما هو إلا بضعة من جسدك». وعنه أيضاً أنه «سئل النبي (ص) هل من مس الذكر وضوء؟ قال لا» (ص٣٤). ولكن الحازمي لا يتردد في أن يعتبر هذا الحديث وحكمه السالب منسوخاً بالإحالة إلى حديث مروي على لسان بسرة بنت صفوان أنها «سمعت رسول الله (ص) يقول: «إذا مسَّ أحدكم ذكره فليتوضأ» (ص٣٥). ومع أن الحازمي يقرُّ بأن صاحبَي **الصحيح** - أي البخاري ومسلم - لم يخرجا حديث طلق ولا حديث بسرة، فإنه، إعمالاً منه للقاعدة الترجيحية التي تنص على وجوب الأخذ «بالأحدث فالأحدث من أمر الرسول»، ينتصر لحديث بسرة «لتأخرها في الإسلام»، على حين أن «حديث طلق كان في أول الهجرة[٨١]».

ولسنا ندري مدى متانة هذا التعليل الترجيحي. فإذا صحَّ أن طلق بن علي «كان في الوفد الذين وفدوا على النبي»، فإن كتب السيرة تفيدنا كما تقدم البيان بأن طلقاً هذا قدم مع وفد اليمامة. والحال أن وفد اليمامة قدم على النبي في السنة التاسعة للهجرة،

(٨٠) هذا التخريج التوفيقي يثير بدوره إشكالاً: فابن عمر كان هو نفسه من أنكر قول من قال من الناس: «إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس». وقد احتج لإنكاره هذا، كما رأينا، بأنه رأى بعينه «رسول الله على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته». أفلا تكون اللبنتان في هذه الحال ستاراً، وبذلك تبطل حجته؟

(٨١) لم يكن الحازمي في موقفه هذا إلا متابعاً للشافعي الذي انتصر هو الآخر لحديث بسرة رغم أنها لم تكن مشهورة ورغم اختلاف الرواة في نسبها: أكنانية هي أم أسدية؟ مع أن النسب عامل أساسي من عوامل تحديد الهوية في ذلك العصر.

فكيف يكون حديث طلق «في أول الهجرة»؟ ولكن ليس ذلك هو التناقض الأخطر شأناً. فالحازمي يفيدنا أن فريقاً كبيراً من مشاهير الصحابة انتصروا لفحوى حديث طلق و«رأوا ترك الوضوء من مسِّ الذكر». ومن أبرزهم «علي بن أبي طالب وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان». وبالمقابل، انتصر لفحوى حديث بسرة وذهب إلى «إيجاب الوضوء» عدد لا يقل شهرة من الصحابة، وفي مقدمتهم «عمر بن الخطاب وابنه عبد الله وأبو أيوب الأنصاري وأبو هريرة وعائشة» (ص٣٤-٣٥). ويزيد هذا التناقض عشوائية كون اثنين آخرين من مشاهير الصحابة، وهما عبد الله بن عباس وسعد بن أبي وقاص، يرد اسماهما في القائمة الأولى «في إحدى الروايتَين»، وفي القائمة الثانية «في إحدى الروايتَين» أيضاً.

ونظير هذا التناقض قد دبَّ في صفوف التابعين أيضاً على ما يقال لنا. فممن قالوا بالرخصة «سعيد بن جبير وإبراهيم النخعي وربيعة بن عبد الرحمن وسفيان الثوري». وممن قالوا بالإيجاب «عروة بن الزبير وسليمان بن يسار وعطاء بن أبي رباح وإبان بن عثمان». بل إن اسم التابعي المشهور سعيد بن المسيب يرد ههنا أيضاً في القائمة الأولى «في إحدى الروايتَين»، وفي القائمة الثانية «في أصحِّ الروايتين» (ص٣٤-٣٥).

ولكن «مسك الختام» في كل هذه المتناقضات يتمثل بما يختم به الحازمي «باب ما جاء في مسِّ الذكر». فطلق بن علي الذي أثار كل تلك البلبلة بما رواه، أو بما رُوي أنه رواه بالأحرى، من أن الرسول قال: «ليس من مس الذكر وضوء»، هو عينه من يقول، أو يُقوَّل بالأحرى، إن «النبي (ص) قال: من مس فرجه فليتوضأ». وتعليلاً لهذه المفارقة، التي هي الكبرى بين مفارقات «باب ما جاء في مس الذكر»، يستعين الحازمي بما قاله الطبراني في **معجمه الكبير** عندما أكد أن الحديثين كليهما صحيحان، إذ يشبه أن يكون [= طلق] سمع الحديث الأول من النبي (ص) قبل هذا، ثم سمع هذا بعدُ، فوافق حديث بسرة... فسمع الناسخ والمنسوخ» (ص٣٨).

ولئن تملَّكَنا إزاء هذا كله العجب، فلسان حال الحازمي أنه لا داعي للعجب ما دام «الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى، والكل من عنده، فما المانع منه؟» (ص١٢٤).

وتكاد رقصة المتناقضات تتكرر بصورة شبه حرفية في «باب الوضوء مما مسَّت النار». فالحازمي يسوق أكثر من رواية على أن الرسول أمر بالتوضؤ «مما مسَّت النار»، كما يسوق أكثر من رواية على أن الرسول أكل مما مسَّت النار ولم يتوضأ. وههنا أيضاً يفيدنا الحازمي أن فريقاً من الصحابة والتابعين «ذهب إلى الوضوء مما مسَّت النار، وممن ذهب إلى ذلك ابن عمر وأبو طلحة وأنس بن مالك وأبو موسى وعائشة وزيد بن ثابت وأبو هريرة... وعمر بن عبد العزيز ولاحق بن حميد وأبو قلابة والمحسن البصري والزهري». وبالمقابل، كان ممن لم يرَ الوضوء مما مسَّت النار «أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود... وعبيدة السلماني ومالك بن أنس والشافعي وسفيان الثوري وأبو حنيفة» (ص٣٩-٤٠). وههنا أيضاً لا يجد الحازمي من تعليل هذا التناقض في الأحاديث، وفي حكمها من الإيجاب إلى الرخصة، سوى القول: إنه لا عجب لأنه «يكون أمر ويكون بعده الأمر» (ص٤٣).

ولنأتِ الآن إلى «باب المسح على الرجلين» لنرى كيف أن آلية الناسخ والمنسوخ تتحول من آلية **لاعبة**، إن جاز التعبير، إلى آلية **ملعوب بها**. فقد روى الحازمي على لسان أوس بن أوس أنه «رأى النبي (ص) أتى كظامة [= زبالة] قوم بالطائف فتوضأ ومسح على قدميه». ثم ما عتم أن ساق على الفور حديثاً مضاداً، وبالتالي ناسخاً للأول، مروياً على لسان عطاء بن ياسر أنه سئل: «أَبَلَغك عن أحد عن النبي (ص) أنه مسح على القدمين؟ فقال: «لا». أما حجته في كون الثاني هو الناسخ للأول، وليس العكس، فهو أن المسح على القدمين «كان في أول الإسلام، كما يؤكد نقلاً عن هشيم ابن بشير».

والحديث بذاته ليس بذي خطورة لولا أنه كان مثاراً في وقت لاحق لشقاق كبير بين أهل السنة من جهة وبين الخوارج والشيعة من جهة ثانية.

آية ذلك أن الخوارج تمسكوا بالمسح على القدمين، وردوا الأحاديث الكثيرة الواردة في غسل القدمين لأن السنَّة عندهم لا تُقبل ولا يؤخذ بها إذا كانت معارضة للقرآن. والحال أن القرآن صريح في النص على المسح دون الغسل، لأن الآية السادسة من سورة المائدة حصرت الغسل بالوجه واليدين والمسح بالرأس والرجلين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.

أما فقهاء الشيعة، الذين تمسَّكوا هم أيضاً بمسح الرجلين دون غسلهما، فقد فعلوا ذلك لا تقيُّداً منهم بالقرآن فحسب، بل كذلك بحديث مروي على لسان علي بن أبي طالب جاء فيه: «كنت أرى أن باطن القدمين أحق بالغسل حتى رأيت رسول الله يمسح ظاهرهما».

وبالمقابل، حرص فقهاء أهل السنة، على سبيل المضادة، على الجمع بين القرآن والسنَّة، فقال قائلهم بلسان أنس بن مالك: «نزل القرآن بالمسح على القدمين وجرت السنَّة بالغسل»، وبلسان ابن عمر: «نزل جبريل بالمسح وسنَّ الرسول (ص) غسل القدمين[٨٢]» (ص٥٠).

وفي الوقت الذي يتجاهل فيه الحازمي تجاهلاً تاماً حديث علي بن أبي طالب، نراه يطعن في حديث أوس بن أوس لما فيه من «الاضطراب» ومن «التزلزل»، ويؤكد

(٨٢) لنلاحظ أن هذا الحديث المروي على لسان ابن عمر يعاني من تناقض داخلي: فهو يفرِّق بين نزول جبريل بالمسح وبين سنِّ الرسول للغسل. والحال أن مثل هذا التمييز لاغ وباطل معاً من منظور الفرضية المركزية لمشرِّعي الانقلاب السني، وفي مقدِّمتهم مقدَّمُهم الإمام الشافعي: فما دام النبي لا ينطق، حتى عندما لا ينطق بالقرآن، إلا عن وحي، وما دام كل الوحي، بقرآنه وغير قرآنه، إنما يأتي عن طريق جبريل، فكيف يكون جبريل هو من نزل بالمسح ولم يكن هو أيضاً من نزل بالغسل؟ وكيف جازت التفرقة أصلاً بين ما نزل به جبريل وبين ما سنَّه الرسول، مع أن كل ما يسنُّه الرسول فإنما يسنُّه، حسب الفرضية إياها، بوحي من جبريل؟

أنه «لا يمكن المصير إليه ولو ثبت» لأنه لا بد من اعتباره، في حال ثبوته، «منسوخاً كما قاله هشيم» (ص٥٠).

والحال أن القول المنسوب إلى هشيم من أن ذلك - أي المسح - «كان في أول الإسلام» لا يصمد للتحليل على ضوء المعطيات التاريخية المتاحة. فطبقاً لأبي نعيم الأصبهاني، فإن أوس بن أوس لم يلتقِ الرسول إلا في زمن متأخر، إذ «قدم وافداً مع وفد ثقيف على رسول الله في آخر عهده[٨٣]». ومعلوم على أي حال أن قدوم وفد ثقيف كان في السنة التاسعة للهجرة، فلو ثبت حديث أوس، فكيف يكون ذلك «في أول الإسلام»؟

أياً ما يكن من أمر، فإن أوس بن أوس شخصية يحيط بها إبهام كبير. فقد قال عنه ابن عبد البر: «في إسناده ضعف». وقال النسائي: «في صحبته خلاف». أما البخاري، فقد أوجد شكوكاً في هويته بالذات، إذ جعل له ثلاث كنى: أوس بن أوس، وأوس بن أبي أوس، وأوس بن حذيفة [٨٤]. والسؤال، كل السؤال الآن: أَعَن طريق أوس بن أوس هذا، المضعَّف في إسناده، والمطعون في صحبته، والمشكوك في هويته، يمكن تشغيل آلية خطيرة في نتائجها، النظرية والعملية معاً، مثل آلية الناسخ والمنسوخ في الحديث؟ وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحديث، بموجب الفرضية المركزية لصنَّاع الانقلاب السنِّي، إلهيُّ المصدر، فهل لنا أن نتصور أن أمثال أوس بن أوس ذاك، سواء اعتُبر ما رواه من الحديث منسوخاً أو غير منسوخ، إنما هو ناطق باسم الرسول، وبالتالي باسم الله؟ أما أولئك الذين رووا الحديث على لسانه، مثلهم في ذلك تماماً مثل من رووا خلاف ما رواه، في تلك اللعبة اللاعبة الملعوب بها المسماة «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار»، فإنهم ما كانوا في ما يروونه يختلقون فحسب: فلأنهم كانوا ينسبون اختلاقاتهم

(٨٣) أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج١، ص٣٤٧.

(٨٤) انظر: البخاري، **التاريخ الكبير**، تحقيق هاشم الندوي، طبعة دار الكتب العلمية المصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ١٣٦٠هـ، ج١، ق٢، ص١٥.

إلى الرسول، ومن ثم إلى الله نفسه، فقد حَبَوا أنفسهم بسلطة تشريعية لا تعلوها، ولا يجوز أن تعلوها، سلطة، وذلك بقدر ما نسبوها إلى الرسول، وبالتالي إلى الله نفسه. فهم - أو هكذا نصَّبوا أنفسهم - شركاء في القول النبوي، ومن ثم في القول الإلهي، في شريعة توحيدية تميِّز نفسها عن غيرها من شرائع التوحيد بكون الله لا يحضر فيها إلا بكلامه[٨٥].

المخرج التعادلي: عبد الوهاب الشعراني

إن يكن تمديد آلية الناسخ والمنسوخ من علوم القرآن إلى علوم الحديث قد استوجبه تضخُّم المدونة الحديثية وما ترتب على هذا التضخم من استفحال التناقض في مضامين نصوصها، فإن الآلية التي استحدثها عبد الوهاب الشعراني، والتي أطلق عليها هو نفسه اسم «الميزان»، هدفت هي الأخرى إلى رفع التناقض بين النصوص، ولكن ليس عن طريق الإبطال والإلغاء بإحلال الناسخ محل المنسوخ المناقض له مبنى أو معنى، بل عن طريق ضرب من الموازنة بين النصَّين المتناقضين، بحيث يحتل كل منهما مكانه في إحدى دفتَي الميزان، وبحيث ينتفي التناقض بينهما ليتحول إلى محض اختلاف في الدرجة بالناقص أو بالزائد، تخفيفاً أو تشديداً.

وحتى نفهم الحيثيات التي انطلق منها الشعراني (٨٩٨-٩٧٣هـ) في مشروعه التعادلي هذا، ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا تأخُّر عصره: ففي القرن العاشر الهجري لم تكن المدونة الحديثية قد بلغت غايتها من التضخم فحسب، بل كانت المدارس الفقهية قد انغلقت أيضاً وتشرنقت على نفسها، على صعيد الأصول والفروع معاً، في مستحجرات مذهبية عديمة القدرة على التطور الذاتي كما على التفاعل الغيري.

(٨٥) الإشارة هنا، على سبيل المقارنة، إلى اليهودية التي كان «الرب» يتجلى فيها تجلياً، كما إلى المسيحية التي قامت على عقيدة التجسد الإلهي.

وبما أن منطلق الشعراني لم يكن فقهياً فحسب، بل **لدنياً** أيضاً، بالمعنى الذي كان المتصوفون يتداولون به هذه الكلمة انطلاقاً من مشروعهم الكبير في الجمع بين **الشريعة والحقيقة**، فقد تراءى له أنه يستطيع ما لم يستطعه المتقدمون، فيوفِّق بين ما اختلفوا فيه ويرد الشريعة إلى وحدتها الأصلية المفترضة، سابغاً عليها بكارة جديدة من موقعه المتأخر في الزمن، ولكن المتقدم على من تقدَّمه بحكم انتمائه إلى «أهل الكشف» الموسومة علومهم بأنها «علوم أهل الله». وهو يستشهد على صحة دعواه هذه بقوله للإمام الأندلسي محمد بن مالك (٦٠٠-٦٧٢هـ): «إذا كانت العلوم منحاً إلهية واختصاصات لدنية، فلا بدع أن يؤخر الله تعالى لبعض المتأخرين ما لم يطَّلع عليه أحد من المتقدمين»[٨٦].

ودوماً من هذا المنطلق اللدني، لا يتردد في أن يصرح بأن علم الميزان، الذي «انقدحت» فكرته في واعيته انقداحاً، إنما أخذه «أولاً عن الخضر عليه السلام» (ص١٢٤)، من دون أن يمنعه ذلك من التباهي بتجليته التي يعتبرها غير مسبوقة: «لم أعرف أحداً سبقني إلى ذلك... من أئمة المسلمين» (ص٦٤ و٧٨).

وبصرف النظر عن هذه اللدنيات، التي قد يكون من بعض الحافز إليها السعي إلى كسر طوق الفقهيات المتكلِّسة، فإن ما يستوقفنا ههنا المصادرة «الإبستمولوجية» التي ينطلق منها الشعراني، والتي تتمثل في قوله: «كلام الشارع يجلُّ عن التناقض» (ص١١٩)، وفي ترداده القول: «التناقض في كلام الشارع ممنوع» (ص٢٣٥)، بل في استلحاقه «كلام الأئمة» بـ «كلام الشارع» من حيث استحالة التناقض، كما في قوله: «كلام الله ورسوله يجلُّ عن التناقض، وكذلك كلام الأئمة عند من عرف مقدارهم واطَّلع على منازع أقوالهم ومواضع استنباطها» (ص٦٩).

(٨٦) عبد الوهاب الشعراني، الميزان، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٩، ج١، ص٩٣.

هل معنى ذلك أن الشعراني يجهل وجود أحاديث ينقض بعضها بعضاً وآثار يدفع بعضها بعضاً واجتهادات يعارض بعضها بعضاً؟ بديهي أن لا، وإلا لما كان صنَّف كتابه الميزان ولما كان اخترع تلك الآلة الإبستمولوجية المزعومة التي سماها بـ «الميزان النفيسة» (ص٦٤) والتي جعل لها مفعولاً شبه سحري يتمثل بردِّ المختلف مؤتلفاً، وبإحالة ظاهر التناقض في الأحاديث النبوية إلى باطن من التوافق، ناهيك عن التحول من منطق «الفَرْق بين الفِرَق» إلى منطق «الجمع بين الفِرَق» من منطلق أن «جميع المذاهب متصلة ببحر الشريعة اتصال الأصابع بالكف والظل بالشخص» (ص١٢٦).

وبالفعل، إن الشعراني لا يتردد في أن يسوق مئات الأحاديث والآثار التي لا يجادل اثنان في أن واحدها، إذا أُخذ على ظاهره، يردُّ الآخر ويدفعه دفعاً عنيفاً. ولكنه بدلاً من أن يسلم بهذا التناقض ويسعى إلى الخروج منه بتشغيل آلية الناسخ والمنسوخ نظير ما فعل المتقدمون عليه، فإنه لا يتردد في أن يرمي «كل من شهد في أحاديث الشريعة، أو أقوال علمائها، تناقضاً لا يمكن ردُّه» بأنه «ضعيف النظر» (ص٦٩)، وهو ضعف لا مخرج له منه إلا بلجوئه إلى تلك الآلة الميزانية السحرية التي لو عرف كيف يداور كفَّتيها لـ «ارتفع التناقض والخلاف عنده في أحكام الشريعة وأقوال علمائها» (ص٦٩).

ومن هذا المنطلق «الميزاني»، يرفض الشعراني مبدأ إلغاء أحد الحديثين المتعارضين كما يقول به المداورون لآلية الناسخ والمنسوخ، ويذهب إلى أن «إعمال الحديثَين أو القولَين أَولى من إلغاء أحدهما» (ص٦٣)، لأن وزنهما معاً على كفَّتَي الميزان من شأنه أن يبدد ما بينهما من ظاهر التناقض، وأن يرد منطوقَيهما المتنافيَين إلى حكم واحد لا يختلف إلا بالدرجة من حيث «التخفيف والتشديد» تبعاً لموقعه في كفَّتَي الميزان.

هكذا يقول «مخترع» هذه الآلية الميزانية في نص طويل يقوم لكتابه مقام العمود الفقري النظري:

«إن الخلاف الذي لا يرتفع من بين أقوال أئمة الشريعة مستحيل عند صاحب هذه الميزان، فامتحن يا أخي ما قلته في كل حديث ومقابله، أو كل قول ومقابله، تجد كل واحد منهما لا بد أن يكون مخفِّفاً والآخر مشدِّداً... ومن المحال أن لا يوجد لنا قولان معاً في حكم واحد مخفِّفان أو مشدِّدان...»

«وبعد، هذه ميزان نفيسة عالية المقدار حاولت فيها ما بنحْوِهِ يمكن الجمع بين الأدلة المتغايرة في الظاهر وبين أقوال جميع المجتهدين ومقلِّديهم إلى يوم القيامة... فإذا علمت ذلك وأردت أن تعلم ما أومأنا إليه من دخول جميع أقوال المجتهدين ومقلِّديهم إلى يوم الدين في شعاع نور الشريعة المطهرة، بحيث لا ترى قولاً واحداً منها خارجاً عن الشريعة المطهرة، فتأمَّل وتدبَّر فيما أرشدك يا أخي إليه، وذلك أن تعلم وتتحقَّق جازماً أن الشريعة المطهرة جاءت من حيث شهود الأمر والنهي في كل مسألة ذات خلاف على مرتبَتَين: تخفيف وتشديد، لا على مرتبة واحدة كما يظنه بعض المقلِّدين، ولذلك وقع بينهم الخلاف بشهود التناقض، ولا خلاف ولا تناقض في نفس الأمر...»

«فامتحن يا أخي بهذه الميزان جميع الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنَّة، وما انبنى وتفرَّع عن ذلك من جميع أقوال الأئمة المجتهدين ومقلِّديهم إلى يوم الدين، تجدها كلها لا تخرج عن مرتبتَي تخفيف وتشديد. ومن تحقَّقَ بما ذكرنا ذوقاً وكشفاً، كما ذقناه وكُشِفَ لنا... ارتفع التناقض والخلاف عنده في أحكام الشريعة وأقوال علمائها، لأن كل كلام الله تعالى ورسوله (ص) يجلُّ عن التناقض، وكذلك كلام الأئمة» (ص٦٣-٦٩).

وانطلاقاً من هذه المقدمة النظرية، ينصرف الشعراني إلى التطبيق العملي مؤكداً أنه إذا «نُزِّلت أحاديث الشريعة التي قيل بتناقضها على مرتبتَي الشريعة من تخفيف وتشديد... لم يبقَ في الشريعة تناقض» (ص٧٨).

ولنستعرض الآن بعض النماذج التطبيقية لهذه القاعدة الميزانية «الذهبية»، بادئين على مجرى العادة في جميع مصنفات الفقه بباب الطهارة، وتحديداً بحديث مس الذكر الذي كنا رأينا كيف نفى نافو التناقض تناقضه بتشغيلهم آلية الناسخ والمنسوخ، وباكتفائهم بإعمال أحد الحديثَين وإلغاء الحديث المناقض له.

هكذا، وبعد أن يقارن مصنف الميزان: «قوله صلى الله عليه وسلم في حديث البيهقي وغيره مرفوعاً: «إذا مسَّ أحدكم ذكره فليتوضأ» مع حديث طلق بن عدي أن رسول الله (ص) قال له حين سأله عن مس ذكره: «هل هو إلا بضعة منك؟»، لا يتردد في أن يعمل الحديثَين معاً، على «ظاهر» ما فيهما من تناقض، عن طريق التخريج التالي: «الحديث الأول مشدِّد محمول على حال الأكابر، وحديث طلق مخفِّف محمول على حال غيرهم بدليل كون طلق كان راعياً لإبل قوم. وقد كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: لا أبالي مسست ذكري أم أذني، فرجع الأمر إلى مرتبتَي الميزان»[٨٧] (ص٢٦٨).

ومن ذلك القبيل حديث البول قياماً أو قعوداً. فالشعراني يتوقف لوهلة أولى عند «حديث البخاري وغيره من أن رسول الله (ص) بال قائماً». ثم يعارضه بـ«حديث البيهقي أن رسول الله (ص) كان يبول وهو جالس، وقال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لا تبلْ قائماً. فما بالَ عمر قائماً بعدُ حتى مات». وينتهي إلى التخريج التالي: «الأول فيه تخفيف، فَعَله صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز، والحديثان الآخران فيهما تشديد بالنظر لحال أهل كمال الأدب والحياء وحال غيرهم، فرجع الأمر إلى مرتبتَي الميزان[٨٨]» (ص٢٦٦).

(٨٧) لنلاحظ أن الشعراني يقع هو نفسه هنا، من حيث لا يدري، في التناقض: فهو يعلل التخفيف في حال طلق بن عدي وإعفائه من الغسل بكونه «كان راعياً لإبل قوم»، وهذا بعكس حال «الأكابر» المتوجب عليهم الغسل. والحال أن علي بن أبي طالب كان من علية القوم، لا من دنيتهم، ومع ذلك احتل موقعه في مرتبة التخفيف، لا التشديد، من الميزان.

(٨٨) هنا أيضاً نلاحظ تخبُّط الشعراني في التناقض. فقد اعتبر حديث وجوب البول قعوداً مخصوصاً بـ«حال أهل كمال الأدب والحياء»، وفي عدادهم عمر بن الخطاب. فهل يكون الرسول قد أخرج نفسه من عداد هؤلاء ما دام قد «بال قائماً» طبقاً لحديث البخاري وغيره؟

ومن القبيل نفسه حديث اغتسال الرجل والمرأة من الجنابة في إناء واحد. فالشعراني يسوق أولاً «حديث الشيخَين أن رسول الله (ص) كان يغتسل هو وعائشة من إناء واحد من الجنابة، فكانت تختلف أيدينا فيه»، ثم يعقب بحديث البيهقي - مؤكداً أن رجاله ثقات - أن «رسول الله (ص) نهى أن تغتسل المرأة بفضل طهور الرجل أو يغتسل الرجل بفضل طهور المرأة». ولا يجد من مخرج لهذا التناقض بين الأمر بالشيء والنهي عنه سوى أن يقول إن «الحديث الأول يعطي التخفيف والحديث الثاني يعطي التشديد، فرجع الأمر إلى مرتبتَي الميزان» (ص٢٦٩).

ومن القبيل عينه ما يسوقه الشعراني من حديث مسلم «أن رسول الله (ص) كان يغتسل للجنابة قبل أن ينام»، ثم من حديث البيهقي عن عائشة «أن النبي (ص) كان ينام وهو جنب ولا يمس ماء». وهو لا يجد من حل لهذا التناقض بين الحديثين سوى القول، مرة أخرى، بأن «الحديث الأول مشدد والثاني مخفف»[٨٩] (ص٢٦٩).

وفي السياق نفسه يسوق الشعراني حديث مسلم مرفوعاً: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات». وهو الحديث الذي «به كانت عائشة وابن عباس وأبو هريرة يفتون الناس». ثم يسوق على سبيل الضدية حديث البيهقي أن «اغسلوه ثلاثاً أو خمساً»، معللاً هذا الاختلاف العددي في الحكم الواحد بأن «الأول مشدد والثاني مخفف، فيحمل الأول على القادر على السبع، ويحمل الثاني على العاجز عنها» (ص٢٧١).

وكمثل حديث الكلب حديث الهر. فالشعراني يسوق «حديث مالك وغيره مرفوعاً «أن الهرة ليست بنجس»، ويعززه بقول عائشة: «رأيت رسول الله يتوضأ

(٨٩) لنلاحظ أن الشعراني، في تخريجه لهذين الحديثين المتناقضين، كما في تخريجه للحديثين السابقين، يمتنع عن أي تعليل للتشديد والتخفيف، خلافاً للقاعدة التي سنَّها لنفسه وللوازنين بميزانه، والتي تنص على أن التشديد يكون وجوباً مع «الأقوياء» من المكلفين، والتخفيف يكون رخصة مع «الضعفاء» منهم. وشلل هذه القاعدة مفهوم هنا: فالاغتسال أو عدمه من الجنابة، كما الاغتسال أو عدمه في إناء واحد مع المرأة، إنما الفاعل فيه واللافاعل في آن معاً هو الرسول، ومقولة «القوة» أو «الضعف» لا يمكن أن تسري عليه.

بفضلها»، ثم يعارضهما بقول أبي هريرة: «يُغسل الإناء من الهر كما يُغسل من الكلب». وينتهي إلى التخريج الميزاني لهذا التناقض فيقول: «الحديث الأول فيه التخفيف، ومقابله قول أبي هريرة فيه التشديد... فرجع الأمر إلى مرتبتَي الميزان» (ص٢٧١).

وفي باب وضوء المؤذن يسوق الشعراني قولاً موضوعاً على لسان الرسول: «لا يؤذِّن إلا متوضئ»، ثم يسوق قولاً لإبراهيم النخعي: «كانوا لا يرون بأساً أن يؤذن الرجل على غير طهر»، وفي رواية: «على غير وضوء»، ليختم على سبيل رفع التعارض: «الحديث الأول مشدد، والثاني مخفف، فرجع الأمر إلى مرتبتَي الميزان» (ص٢٧٥).

وفي شبيه هذا السياق يروي من حديث البيهقي مرفوعاً: «إذا جاء أحدكم المسجد فليقلب نعليه، فلينظر أفيهما خبث، فإن وجد فيهما خبثاً فليمسحهما بالأرض ثم ليصلِّ فيهما». ثم يروي من حديث أبي هريرة: «قلنا يا رسول الله إنَّا نريد المسجد فنطأ الأرض النجسة؟ فقال النبي: «الطرق يطهِّر بعضها بعضاً». ويعزز حديث أبي هريرة هذا بحديث آخر أورده البيهقي: «إذا وطئ أحدكم بنعليه في الأذى، فإن التراب له طهور». وهكذا ينجس النعل بالقذر ويطهر في آن معاً، فيستوي غسله من عدمه؛ وهذه النقلة من الضد إلى الضد في الواقعة كما في حكمها لا يجد لها الشعراني من تعليل سوى إرجاع الأمر إلى مرتبتَي الميزان لتردَّا التناقض إلى محض «تخفيف» و«تشديد» (ص٢٨٧).

وفي حديث «الشاة الميتة» يعود الشعراني إلى توظيف الوضعية الطبقية للمكلفين بتنفيذ الأحكام الشرعية ليرفع التناقض ما بين الأمر بالشيء والنهي عنه من جهة المرسِل، وليترك للمتلقي حرية الخيار بين الالتزام بمنطوق الحكم والتحلل منه على حد سواء. هكذا يسوق حديث مسلم وغيره في الشاة الميتة: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به..؟» ليعارضه بـ «قوله صلى الله عليه وسلم في حديث البيهقي عن

عبد الله بن الحكم[٩٠] أنه قال: كتب إلينا رسول الله (ص) قبل موته بشهر أو أربعين يوماً: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب». ثم يختم بالتخريج «الطبقي» التالي: «الحديث الأول فيه التخفيف على من احتاج لمثل ذلك الجلد بقرينة أن الشاة كانت لميمونة وهي من الفقراء كما في بعض طرق الحديث، والحديث الثاني محمول على من لم يحتج إلى مثل ذلك من الأغنياء وأصحاب الرفاهية، فرجع الحديثان إلى مرتبتَي الميزان من تخفيف وتشديد»[٩١]». (ص٢٦٣).

ولسنا بحاجة إلى استعراض المزيد من الأمثلة التي يسوقها الشعراني ليثبت أن الشريعة تبرأ من التناقض متى ما نُزِّلت أحاديثها المتعارضة «في الظاهر» على مرتبتَي التشديد والتخفيف، انطلاقاً من أن الشارع ما زاوج في كلامه - عندما زاوج - إلا ليخاطب المتلقي، أي المكلَّف في التحليل الأخير، على قدر حاله وبما يوافق وضعيته: هكذا يكون «القوي خوطب بالتشديد، ومن ضَعُف خوطب بالتخفيف» (ص٦٣). ذلك أن خطاب «أهل الرفاهية» لا يمكن أن يتطابق وخطاب «أهل الخصاصة» (ص٣٢٣): فلكل مقام مقال كما يقال. ولكن ألا يكون «الميزان» الذي اخترعه الشعراني على هذا النحو هو، بحسب التعريف المشهور، الميزان الذي يزن بوزنَين ويكيل بكَيلَين؟ فالشعراني، في

(٩٠) هكذا ورد في النص، والصحيح: عبد الله بن عكيم، وهو من سادات بني حنيفة، وكانت وفاته سنة ٨٠هـ، وقد شكك مشككون في أن تكون له صحبة. كما أن أحد رواة حديثه قال: «إنه لم يسمعه من ابن عكيم ولكن من أناس دخلوا عليه ثم خرجوا فأخبروه به». وقد كان منطوق حديثه، على كل حال، مدار خلاف كبير بين الشافعي الذي رفض الأخذ به وبين إسحاق بن راهويه.

(٩١) الواقع أن هذا التعليل بالوضعية الطبقية لازدواجية الحكم في موضوع إهاب الشاة الميتة لا يصيب هدفه. فميمونة لم تكن «من الفقراء»، وإنما هي ميمونة بنت الحارث التي تزوجها النبي في السنة السابعة للهجرة، وكانت من علية القوم بدليل أن أختها، لبابة الكبرى، كانت زوجة العباس بن عبد المطلب، عم الرسول، وأختها الثانية، لبابة الصغرى، كانت زوجة الوليد ابن المغيرة وأم خالد بن الوليد. وعلى أي حال، لا تجمع الروايات على أن الشاة الميتة كانت لها، بل تعزو ملكيتها أيضاً إلى سودة بنت زمعة، ثانية زوجات الرسول بعد خديجة، وهي معروفة بكرم النسب العامري القرشي. وأياً يكن من أمر، فإن الحازمي يدلل على قدر أكبر من الحصافة من الشعراني في نفي التضاد في المنطوق بين حديث ميمونة وحديث ابن عكيم، بردِّه الالتباس، لا إلى الوضعية الاجتماعية لمتلقي الحديث، بل إلى معجم العربية. فعنده إن «الإهاب» لا يسمى كذلك إلا قبل الدباغ، فإذا دبغ سُمِّي جلداً. والحال أن الرسول نهى، في حديث ابن عكيم، عن الإهاب، لا عن الجلد، عملاً بالقاعدة القائلة: «دباغ الميتة طهورها» (الاعتبار، ص٤٧).

مسعاه إلى نفي الازدواجية عن «الأحاديث التي ظاهرها التناقض» (ص٣٢٥)، انساق من حيث لا يدري إلى تكريس **ازدواجية مزدوجة**: أولاً على صعيد مرسل الخطاب، وثانياً على صعيد متلقي الخطاب. وفضلاً عما أحدثه في الشريعة من انقسام عمودي، ومن طبيعة طبقية في الغالب، بتمييزه بين ما قد «يكون تشريعاً لأهل المروءات» وما قد يكون تشريعاً «لآحاد الأمة» (ص٢٨٢)، أو ما قد يكون تشريعاً لـ «أكابر الدنيا من الملوك والأمراء» وما قد يكون تشريعاً لـ «غيرهم من الأصاغر» (ص٢٨٣)، فتح على مصراعيه باب الذرائع الذي حاول سدَّه مَن تقدَّمه من الفقهاء. فما دامت الشريعة على مرتبتَين لا على مرتبة واحدة، وما دامت كل مرتبة مرهونة برجالها: «فمن قوِيَ منهم طولب بالعمل بالتشديد، ومن ضعُفَ منهم خوطب بالعمل بالرخصة لا غير» (ص٣٢٧)، فليس أسهل على «الرجال» من أن يحتجوا بضعفهم ليحلُّوا أنفسهم من قيد الوجوب إلى إباحة الرخصة. وما دامت أحكام الشريعة، أو بعض أحكامها على كل حال، قد ميَّزت «ذوي الحاجة» عن «مَنْ لم يحتَجْ من الأغنياء وأصحاب الرفاهية» (ص٢٦٣)، فإنَّ ذا الحاجة يستطيع في كل حالة أن يتذرع بحاجته لكيلا يقيِّد نفسه بأحكام الشريعة إلا من جانبها المخفف. وحسبنا هنا مثال واحد، وهو تخريج الشعراني لحديث الحائض. فقد ساق أولاً حديث البيهقي وغيره في الحائض: «اصنعوا كل شيء إلا الجماع»، ثم عارضه بحديث عائشة «أنه كان لا يباشر الحائض إلا من وراء الثوب أو الإزار»، لينتهي إلى الاستنتاج: «الأول فيه التخفيف والثاني فيه التشديد، وحمل بعض العلماء الأول على من يملك إربه، والثاني على من لم يملك إربه، فرجع الأمر إلى مرتبتَي الميزان» (ص٢٧٣). وهكذا تكون قيود الحياة الجنسية - ونحن نعلم مدى الأهمية المعلقة عليها في الإسلام كما في سائر الأديان - قد باتت قابلة للتخفيف أو للتشديد تبعاً لقوة الرغبة الجنسية أو ضعفها: فمن لا يملك إربه من الرجال قد يباح له ما لا يباح لمن لا يملك إربه!

على أي حال، لا نستطيع أن نختم رحلتنا مع الشعراني وميزانه العجيب ما لم نتوقف عند شاهد أخير. ففي معرض تبريره لما قد يقع فيه علماء الشريعة من التناقض في

أحكامهم، رغم أنهم - من حيث المبدأ - «كلهم في فلك الشريعة يسبحون» (ص٢٢٩)، يقول بالحرف الواحد:

«كما أن للشارع أن يبيح ما شاء لقوم ويحرِّمه على قوم آخرين، فكذلك للعلماء أن يفعلوا مثل ذلك... فمن اعترض عليهم في ذلك قلنا له: إن العلماء تابعون للشارع في ذلك بدليل ما نقل إلينا في الخصائص النبوية من أنه أوجب على نفسه ما أباحه لأمته، وحرَّم عليهم ما أباحه لنفسه بإذن من ربه عز وجل، إذ العلماء أمناء على شريعته من بعده، فلا ينبغي لأحد أن يعترض عليهم إذا تناقض كلامهم في أبواب الفقه» (ص٢٥٠).

هكذا يكون الشعراني، الذي اخترع ميزانه لينفي التناقض عن الشريعة، قد انتهى، ليس فقط إلى إثبات هذا التناقض، بل كذلك إلى تبريره. فما دام من حق الشارع أن يناقض نفسه وأن يأمر قوماً بما نهى عنه قوماً آخرين، كذلك من حق العلماء، الذين هم «أمناء على شريعته من بعده»، أن يناقضوا أنفسهم أو أن يناقضوا بعضاً، فيبيحوا حيناً ما حرَّموه حيناً آخر، أو يرخصوا لبعض القوم ما أوجبوه على بعضه الآخر.

ولكن ليس هذا التكريس لتناقض الشريعة، بعد طول إنكار وممانعة وتشغيل للآلة الميزانية كمحدلة لا شاغل لها سوى تسوية تضاريس التناقض، هو وحده ما يستوقفنا في نص الشعراني: فإن يكن الرسول حقاً وفعلاً «أوجب على نفسه ما أباحه لأمته، وحرَّم عليهم ما أباحه لنفسه»، فأي معنى يتبقى للسنَّة المنسوبة إليه؟ وكيف يكون التأسِّي بعمله وسيرته لزاماً على المؤمنين إذا كان حلاله حراماً عليهم وحرامه حلالاً لهم؟ أَشارع لا يقيِّد نفسه بشريعته، ومشرَّع لهم لا تقيِّدهم سيرة مشرِّعهم؟ وإذا كان هذا هو واقع الحال حتى بالنسبة إلى العلماء، الأمناء على شريعة الشارع من بعده، أفلا يصح في

هذه الحال أن نستعيد عبارة الشعراني لنصوغها على النحو التالي: «كلهم في فلك الشريعة يسبحون، حتى عندما يسبحون خارجه»؟[٩٢]

• • • • • • •

ما القاسم المشترك بين ابن قتيبة والطحاوي وابن شاهين والحازمي والشعراني على امتداد الفاصل الزمني بينهم ما بين القرن الثالث والقرن العاشر للهجرة؟ إنه إنكار واقعة التناقض في المدونة الحديثية وتوظيف جميع طاقات العقل المعقْلِن La raison rationalisante لردِّ ظاهر هذا التناقض إلى باطن مزعوم من التوافق باللجوء، إما إلى آليات ذهنية مثل التأويل والتخريج، وإما إلى آليات أقرب إلى أن تكون ميكانيكية مثل آلية الناسخ والمنسوخ أو آلية الميزان التي انفرد باختراعها الشعراني. **ولم يكن هذا الهاجس الإنكاري، شبه العصابي طبقاً للمعجم التحليلي النفسي، ضرورة قهرية أملتها الحاجة إلى التسييج الدوغمائي للمدونة الحديثية وإلى صيانة لحمتها الإيديولوجية فحسب، بل كان يترجم أيضاً عن ضرورة لا تقلُّ إلحاحاً واستحواذاً لردِّ شبهة التدخل البشري على المدونة الحديثية باعتبار أن التناقض هو من العلامات الفارقة لقصور العقل البشري، على حين أن العقل الإلهي، أو المفترض به أنه كذلك، بريء منه كل البراء، وذلك إعمالاً للمبدأ القرآني: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢). فليس كالتناقض ما يشي بالأصل البشري للقول، ولا سيما عندما يكون قائل هذا القول جماعة، لا فرداً واحداً، على نحو واقع الحال في المدونة الحديثية التي تألفت وتراكمت، فضلاً عن ذلك، شتاتاً في الزمان والمكان.**

(٩٢) الواقع أننا نشك شكاً كبيراً في أن يكون الرسول «أوجب على نفسه ما أباحه لأمته، وحرَّم عليهم ما أباحه لنفسه»: ففي هذا إخلال بمنطق النبوة وتجريد لها من مصداقيتها. وإنما مَن فعل ذلك هم الغلاة من أهل الحديث والسيرة والفقه ممن أخرجوا الرسول عن نطاقه البشري وأعطوه امتيازاً متعالياً على الشرط الإنساني يشبه - أو يكاد - ذاك الذي أعطته المجامع الكنسية بعد تنصُّر الأمبراطورية الرومانية للمسيح عندما جعلت له طبيعتين: إلهية وبشرية.

وليس يصعب أن ندرك لماذا بقيت جميع تلك الآليات الموظفة في تسوية تضاريس التناقض في المدونة الحديثية غير ذات مفعول وغير مقنعة إلا لمن هو مقتنع سلفاً. فالتناقض في جزئيات المدونة الحديثية، وفي كلياتها أحياناً، كان محتوماً من جراء التأليف الجماعي لهذه المدونة وتضخمها طرداً مع تنامي ظاهرة الكذب على الرسول امتداداً في الزمان وتشتتاً في المكان. وبدلاً من أن يكون التناقض مدخل العقل النقدي إلى فضح ذلك الكذب - ونقصد هنا بالعقل النقدي ذاك الذي لفظ أنفاسه الأخيرة مع هزيمة المعتزلة - ما كان في وسع العقل المعقلِن - وهو العقل الذي كان من المحتم أن ينتزع السيادة شبه كاملة في ثقافة لاهوتية الإبستمي مثل الثقافة العربية الإسلامية - سوى أن يحاول احتواء التناقض وترجمته، ولو بالغصب التأويلي أو البَضْع الميكانيكي، إلى توافق[٩٣]. وقد كان الرهان جديراً بأن يُكسب: فَبه كان يرتهن مصير الانقلاب السنِّي الذي تحوَّل معه الإسلام من إسلام قرآن كما كان في منطلقه الأول إلى إسلام حديث، أو إلى إسلام حديث في المقام الأول، إذا توخينا ما هو واجب من الحذر عند إطلاق مثل هذا الحكم التعميمي. وقد ترتَّبت على هذا الانقلاب نتيجة خطيرة لن نوفيها، مهما كررنا القول، حقها من التنويه: فمن جراء ذلك الانقلاب حدث تحوُّل لا يقل خطورة في المعادلة التشريعية القرآنية كما استقرأناها في الفصل الأول الذي جعلنا عنوانه: «الله والرسول: الشارِع والمشرَّع له»: **فمن مشرَّع له إلهياً غدا الرسول هو المشرِّع. بل أكثر من ذلك في واقع الأمر: فمن جراء الانقلاب السنِّي والتأليف الجماعي للمدونة**

(٩٣) عندما نبيح لأنفسنا هنا أن نستخدم، ونحن بصدد الكلام على ثقافة لاهوتية الإبستمي، مفهوم العقل النقدي، فلا بد أن نداوره بحذر لأنه ما كان لمثل هذا العقل، في مثل هذه الثقافة، أن يشتغل إلا ضمن حدوده الدنيا لا القصوى، بالنظر إلى مسقوفيته بالإبستمي عينها. وعلى أي حال، وحتى عندما نتكلم عن عقل نقدي معتزلي، فلا بد أن نلاحظ أن سقفه زاد انخفاضاً مع متأخري المعتزلة عما كان عليه مع أوائلهم، لا بسبب تهميشهم وتدجينهم بعد الانقلاب المتوكلي فحسب، بل كذلك لأن الإبستمي اللاهوتية زادت تصلباً وتشنجاً في القرون المتأخرة، وتراجعت عما كانت عليه من مرونة نسبية في القرون المتقدمة، ولا سيما في القرنين الثالث والرابع الهجريَّين اللذين لم يمثِّل فيهما الانقلاب المتوكلي، على خطورته، إلا فاصلاً عارضاً بين عصرَي الانفتاح المأموني - المعتصمي في القرن الثالث والبويهي في القرن الرابع، وهي الحقبة عينها التي تواقتت مع ازدهار الفكر الفلسفي ترجمة وتأليفاً، قبل أن يرتحل غرباً، وسراً، إلى الأندلس المستعربة، وشرقاً، وجهراً، إلى إيران المستعجمة، وإن تحت مظلة صوفية - إشراقية.

الحديثية لم يتحول الرسول إلى مشرِّع إلا في ظاهر الأمر فحسب، أما في حقيقته فقد غدا هو نفسه مشرَّعاً له، ولكن بشرياً، لا إلهياً هذه المرة. ذلك أن ما حدث في إسلام التاريخ، على نقيض واقع الحال في إسلام الرسالة، هو أن أولئك الذين أباحوا لأنفسهم أن يكذبوا على الرسول وأن يتمادوا في الكذب عليه قد نصَّبوا أنفسهم في حقيقة الأمر مشرِّعين، ونسبوا إلى تشريعهم هذا مصدراً إلهياً، وذلك بقدر ما نسبوه إلى الرسول، ومن ثم إلى الله عن طريق الرسول باعتبار أن الرسول لا ينطق عندما ينطق إلا بوحي من الله طبقاً للتأويل الذي كرَّسه الشافعي.

الفصل الثامن

انتصار أهل الحديث

(١)
الانقلاب المتوكِّلي

يروي ابن العمراني أن المتوكل، عاشِر خلفاء بني العباس، قال: «كانت الخلفاء قبلي تتعصب على الرعية لتطيعها، وأنا أَلِين لهم ليحبُّوني ويطيعوني»[١].

وحتى نفهم طبيعة هذا الانقلاب المتوكلي ودلالته ونتائجه، ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا التضخم السكاني الهائل الذي عرفته بغداد في القرن الثالث الهجري فصاعداً، وهو التضخم الذي جعل من **الرعية**، أو **العامة** بتعبير أكثر مطابقة لواقع حال العاصمة العباسية في مطلع ذلك القرن، إشكالية مركزية في السياسة الداخلية للخلافة العباسية. فلأول مرة في تاريخ هذه الخلافة، بل لأول مرة في تاريخ المؤسسة الخلافية بعد أن آلت غبَّ ثلاثة عقود من موت الرسول إلى مؤسسة وراثية، تجرأت العامة، القوية بتعدادها، على خلع خليفة، هو المأمون، وعلى مبايعة آخر مكانه هو إبراهيم بن المهدي. ولن ندخل هنا في تفاصيل ذلك الخلع وهذه البيعة التي توقَّف عندها مؤرخو الحوليات في الإسلام جميعهم، باعتبارها أبرز حوادث مطلع القرن الثالث للهجرة. ولكن منذ ذلك

(١) ابن العمراني، **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، تحقيق قاسم السامرائي، دار الآفاق العربية، القاهرة ١٩٩٩، ص١١٧.

الحين غدت العامة، وتحديداً عامة بغداد، قيمة ثابتة في المعادلة السياسية لا مناص من أن يُحسب حسابها، إيجاباً أو سلباً، في كل ترسيم **لخطط الخلافة**، أي لتكتيكها واستراتيجيتها معاً بلغة أكثر حداثة. وليس من قبيل الصدفة أن يكون المأمون، الذي غالباً ما تصوِّره الأدبيات الحديثة وكأنه نخبوي المنزع، قد كتب في وصيته لأخيه المعتصم: «لا تغفل أمر الرعية. الرعية الرعية، العوام العوام! فإن الملك بِهم»[٢].

وإنما في سياق هذه الرؤية الاستراتيجية البعيدة المدى لدور العامة، ينبغي أن نفهم ونجد حلاً لكل الملابسات التي أحاطت بما استقر المأثور «السني» – الذي كانت له الغلبة على المأثور الموصوم بأنه «بدعي» ابتداء من القرن الخامس فصاعداً – على تسميته بـ «فتنة» أو «محنة» خلق القرآن. فخلق القرآن كان بكل تأكيد، من الوجهة النظرية، اجتهاداً معتزلياً، وقابلاً بالتالي لأن يوصف بأنه «نخبوي». ولكن التوظيف العملي من قبل المأمون لمقولة «القرآن مخلوق» إنما كان له، وربما في المقام الأول، **بعدٌ عاميٌّ**. فابتداءً من واقعة «بيعة أهل بغداد لإبراهيم بن المهدي – وهذا هو العنوان الفرعي الذي اختاره ابن كثير لهذه الواقعة في مصنَّفه **البداية والنهاية** – غدا مدار الصراع الداخلي في عاصمة الخلافة العباسية على قيادة العامة، لا استخفافاً بها وازدراء لها كما تنحو إلى ذلك بعض الدراسات الحديثة ذات المنحى «الشعبوي»، بل تحسباً واعتباراً لثقيلِ ما بات لها من وزن في تقرير مصائر الخلافة التي كانت محل شهوات ومطامع شخصية وسلالية ومذهبية – وحتى إثنية – لا حصر لها.

ونحن نملك ثلاثة شواهد على القوة – العددية على الأقل – التي غدت العامة تتمتع بها في النصف الأول من القرن الثالث، المتطابق زمنياً مع ما يعرف باسم «محنة خلق القرآن». أول هذه الشواهد ما يسوقه الإمام الذهبي في **سِيَر أعلام النبلاء** على لسان نفطويه من أنه ذكر في **تاريخه**، بعد أن انقلب المتوكل منقلبه، أنه «في سنة أربع

(٢) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٧هـ، ج٥، ص١٩٦.

وثلاثين ومائتين أشخص المتوكل الفقهاء والمحدِّثين... فقسمت بينهم الجوائز وأمرهم المتوكل أن يحدِّثوا بالأحاديث التي فيها الرد على المعتزلة والجهمية، فجلس عثمان (ابن أبي شيبة) في مدينة المنصور واجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً، وجلس أبو بكر (الابن الآخر لأبي شيبة) في مسجد الرصافة، وكان أشد تقدماً من أخيه، فاجتمع عليه نحو من ثلاثين ألفاً»(٣). هذا في حيين من أحياء بغداد، وفي مسجدين من مساجدها، وفي جمهور مقتصر على طلبة الحديث. أما في بغداد نفسها بكل أحيائها(٤)، وفي سياق تعبوي بامتياز كسياق الجنازة التي أقيمت للإمام أحمد بن حنبل غداة وفاته سنة ٢٤١هـ عن سبعة وسبعين عاماً، فإن الأرقام تتضاعف مثنى وثلاث ورباع. فلئن كانت الجنائز في كل مكان وزمان، وعلى الأخص في الإسلام، هي المقاس لقوة العامة(٥)، فلنا أن نقدر هذه القوة من خلال الأرقام التالية:

فقد روى أبو بكر البيهقي، نقلاً عن أبي القاسم البغوي، أن الأمير محمد بن طاهر، الذي قاد الصلاة على ابن حنبل، «أمر أن يُحزر الخلق الذين في جنازة أحمد، فاتفقوا على سبعمائة ألف نفس».

بيد أن هذا الرقم «المتواضع» لا يلبث أن يتضاعف في رواية أخرى يسوقها الذهبي على لسان جعفر النيسابوري نقلاً عن فتح بن الحجاج: «قال: سمعت في دار ابن طاهر الأمير أن الأمير بعث عشرين رجلاً، فحزروا، فبلغ ألفَ ألفٍ وثمانين ألفاً سوى من كان في السفن». وبدوره لا يلبث هذا الرقم أن يتضاعف في رواية ابن أبي

(٣) شمس الدين الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٩، بيروت ١٤١٣هـ، ج١١، ص١٢٥.

(٤) على الأرجح خلا حي الكرخ الذي كان معظم قاطنيه من الشيعة.

(٥) من هذا المنظور حصراً نفهم أن يكون أحمد بن حنبل هو من قال في سياق صراعه مع «النخبة» المعتزلية: «قولوا لأهل البدع: بيننا وبينكم يوم الجنائز».

حاتم نقلاً عن أبي زرعة، قال: «بلغني أن المتوكل أمر أن يُمسح الموضع الذي وقف عليه الناس حيث صُلِّي على أحمد، فبلغ مقام ألفي ألف وخمس مائة ألف»(٦).

وحتى لو صرفنا النظر عما في هذه الأرقام من غلو ومن تجاهل لكون سكان بغداد في العصر العباسي الأول يقلُّ - ولا يزيد - في جملتهم على المليون نسمة، فليس ثمة مناص من الإقرار بأن جنازة ابن حنبل مثَّلت حدثاً خارقاً للمألوف في تاريخ بغداد، وهو ما يسلِّم به مؤرخ أكثر موضوعية في هذا الخصوص، هو المسعودي الذي نوَّه بضخامة الحشد الذي سار في جنازة ابن حنبل، والذي قال إنه «لم يُرَ مثله في جنازة من سَلَف قبله»(٧).

أما القرينة الثالثة على القوة العددية لعامة بغداد فلا تقلُّ بدورها دلالة وإن تكن من طبيعة سالبة. والأمر يتعلق هنا أيضاً بعدد شهود جنازة، وهي جنازة الحارث المحاسبي الذي كان بلا جدال واحداً من أبرز مبدعي الفكر الإسلامي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري. والحال أن ابن الجوزي يروي في حولياته في سياق كلامه عمن توفي في سنة ٢٤٣ «من الأكابر»: «كان الإمام أحمد بن حنبل ينكر على الحارث المحاسبي خوضه في الكلام ويصدُّ الناس عنه، فهجره أحمد فاختفى [لتعصب العامة لأحمد] في داره في بغداد ومات فيها ولم يصلِّ عليه إلا أربعة نفر»(٨).

(٦) الذهبي، **سِيَر أعلام النبلاء**، مصدر آنف الذكر، ج١١، ص٣٤٠. وهذا كله إن لم نحص أيضاً عدد «الأموات» الذين شهدوا أو أمروا بأن يشهدوا الجنازة. فقد روى صاحب **الحلية** أبو نعيم الأصبهاني على لسانَ مجمع بن مسلم أنه قال: «كان لنا جار قُتل بقزوين، فلما كانت الليلة التي مات فيها أحمد بن حنبل خرج إلينا أخوه في صبيحتها، فقال إني رأيت رؤيا عجيبة، رأيت أخي الليلة في أحسن صوره راكباً على فرس، فقلت له: يا أخي، أليس قد قُتلت بقزوين؟ قال: إن الله عز وجل أمر الشهداء وأهل السماوات أن يحضروا جنازة أحمد بن حنبل، فكنت فيمن أُمر بالحضور. فأرَّخنا تلك الليلة، فإذا أحمد بن حنبل مات فيها» (**حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص١٩٠). ولكن لنقرَّ هنا بأن استشهادنا بهذه الحكاية قد يكون سابقاً لأوانه: فهي أدخل في باب المنامات العجائبية - التي ستكون لنا إليها عودة - منها في باب الإحصائيات والمعطيات الوضعية.

(٧) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مطبعة بولاق، القاهرة ١٢٨٣هـ، ج٢، ص٢٩٧.

(٨) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق محمد مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢، ج١، ص٣٠٩. أما الزيادة التي وضعناها بين قوسين معقوفتين فهي من عند ابن الأثير في حولياته: **الكامل في التاريخ**.

وكما هو واضح من هذا النص المقتضب، فإن عامة بغداد، مثلها مثل العامة في كل زمان ومكان، كانت، على قوتها العددية إيجاباً أو سلباً، أي بحضورها أو غيابها، مأمورة لا آمرة بأمرها، والآمر هنا هو الإمام بن حنبل، الممثل الأبرز لأصحاب الحديث في ذلك النصف الأول الغنيِّ بالأحداث من القرن الثالث الهجري.

هذه الواقعة، قوة عامة بغداد ومأموريتها في آن معاً، هي التي تقدم - ونكاد نقول: وحدها من دون سواها - المفتاح لفكِّ لغز ذلك الصراع اللاهوتي في ظاهره والفريد في نوعه في تاريخ الإسلام - بالمقارنة مثلاً مع الصراعات اللاهوتية الدموية التي لم ينقطع لها خيط على امتداد تاريخ المسيحية في العصور القديمة والوسطى وصولاً إلى مطالع عصر النهضة - والذي كان مداره حول القرآن: أَمخلوق هو أم في غير مخلوق؟ ذلك أنه ليس لأحد أن يتصور أن المأمون، وهو من عظام خلفاء بني العباس وأنفذهم رؤيةً استراتيجية، كان يمكن أن يولع - وهو يحارب في الجبهة ضد الروم - فتنة لاهوتية محضاً وغير ذات جدوى سياسياً، هذا إن لم تكن ذات أذية خالصة! فمن منظور لاهوتي بحت، ليس لأحد أن يشكَّ في أن محنة خلق القرآن كانت محنة مفتعلة. وقد كان افتعالها مقصوداً لغاية مباطنة تتجاوز ظاهرها اللاهوتي، أو فلنقل إنها كانت مجرد خطة تكتيكية في خدمة هدف استراتيجي: الصراع على قيادة العامة واستتباعها من خلال استتباع قادتها الذين كان جلُّهم من أصحاب الحديث[٩].

والرسالة الأولى التي كتبها المأمون من الجبهة - أو كُتبت باسمه - والتي افتتح بها تلك المحنة، لا تدع مجالاً للشك في أن المقصود منها امتحان أهل الحديث في المقام

(٩) لنقرَّ هنا لفهمي جدعان، الذي كان الدارس الأول والأشمل لمحنة خلق القرآن، بأنه كان هو الأول أيضاً في التنبيه إلى أن مدار الصراع إنما كان على «المُلْك الطبيعي». انظر كتابه: **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، دار الشروق، عمان ١٩٨٩. وانظر على الأخص السطور الذي ختم بها دراسته: «الحقيقة هي أن الصراع بين «أهل الدين» وبين «أهل الدولة» في الإسلام كان أحد الأشكال الكبرى للصراع السياسي. وفي ملحمة «المحنة» لم يكن فرض القول بخلق القرآن وطلب «الإجابة» إلا مسوِّغاً أو ذريعة لتفجير الصراع، لا علة له أو سبباً» (ص٣٥٧-٣٥٩).

الأول، وتحديداً **امتحانهم**[١٠] من حيث علاقتهم بالعامة وتأمُّرهم بها. فقد وسمهم فيها بأنهم من «حشو الرعية وسفلة العامة» و«شر الأمة ورؤوس الضلالة»، ممن «نسبوا أنفسهم إلى السنَّة» وادعوا أنهم «أهل الحق والدين والجماعة... فاستطالوا بذلك على الناس وغرُّوا به الجهَّال»[١١].

بل إن الرسالة الثانية التي أرسلها المأمون من الجبهة، ودوماً إلى عامله ببغداد إسحاق بن إبراهيم، تفيد في أحد مقاطعها بأن «المحنة»، بمعنى الامتحان، لم تكن موضع عرض من جانب المأمون وحده كممثل أعلى للسلطة السياسية، بل كانت أيضاً **موضع طلب** من جانب بعض أهل الحديث الممثِّلين للسلطة الدينية، طمعاً منهم في كسب الرهان على تزعُّم العامة. يقول المقطع: «وأما سعدويه الواسطي فقل له: قبَّح الله رجلاً بلغ به التصنع للحديث، والتزيُّن به، والحرص على طلب الرئاسة فيه، أن يتمنى وقت المحنة، فيقول بالتقرُّب بها متى يمتحن، فيجلس للحديث»[١٢].

وبدوره لم يكن انقلاب المتوكل من الضد إلى الضد، فيما يتعلق بملابسات «محنة القرآن» جميعها، انقلاباً من طبيعة لاهوتية، بل كان انقلاباً سياسياً يضع في اعتباره الأول مصلحة «المُلك الطبيعي» الذي آل إليه على غير ما توقع[١٣]. ومع أن أحمد بن أبي دؤاد،

---

(١٠) هذا هو المدلول المعجمي الأصلي للفظة المحنة قبل أن تتعدى لاحقاً معنى الامتحان إلى البلوى العظيمة. ففي **صحاح** الجوهري: «محنته وامتحنته، اختبرته، والاسم المحنة». وفي **لسان** ابن منظور: «المحنة: معنى الكلام الذي يمتحن به ليعرف بكلامه ضمير قلبه». وبمعنى الامتحان هذا جاء قول سفيان بن وكيع: «أحمد بن حنبل محنة، من عاب عندنا أحمد فهو فاسق» (انظر **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** لابن الجوزي، ج١، ص١٦٧).

(١١) الطبري، **التاريخ**، ج٥، ص١٨٧.

(١٢) نفسه، ص١٩٣. وحتى نفهم الطبيعة التكتيكية لذلك الرهان، سواء من جانب المأمون أو من جانب متزعمي العامة من أصحاب الحديث، يجب أن نذكر أن المأمون كان يطلب من عامله، في كل مرة يأمره فيه بامتحان أحد أولئك المتزعمين، أن يأخذ توقيعه في حال «الإجابة» ويشهره بين الناس حتى يفقد بهرجه الزعامي عند العامة. بالمقابل، فإن من كان منهم يرفض «الإجابة» كان يدرك أن رفضه – وما يكون استتبعه من ضرب وحبس وتنكيل – سيضفر حول شخصه هالة بطولية في نظر الجمهور.

(١٣) يقول ابن كثير في **البداية والنهاية**: «بويع له بالخلافة بعد أخيه الواثق لستٍّ بقين من ذي الحجة [من سنة اثنتين وثلاثين ومائتين]، وكانت الأتراك قد عزموا على تولية محمد بن الواثق، فاستصغروه فتركوه وعدلوا إلى جعفر هذا».

القاضي المعتزلي الذي درج المأثور «السنّي» على تحميله مسؤولية «محنة القرآن»، هو من «ألبسه خلعة الخلافة، وكان هو أول من سلم عليه بالخلافة»، بل كان هو من رأى «أن يلقَّب بالمتوكل على الله»[14]، فقد كان أول قرار اتخذه المتوكل لما أفضت إليه الخلافة أنه نهى عن الجدل في القرآن وغيره[15]. ثم لم يلبث أن أعقبه بقرار آخر «أظهر [فيه] الميل إلى السنَّة ونصر أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، وذلك في سنة أربع وثلاثين [ومائتين]»[16]. وقد كنا رأينا، من خلال شاهد الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، أنه في تلك السنة عينها «أشخص المتوكل الفقهاء والمحدِّثين فقُسمت بينهم الجوائز، وأمرهم المتوكل أن يحدِّثوا بالأحاديث التي فيها الرد على المعتزلة والجهمية».

ولم يكتف المتوكل برد الاعتبار إلى أصحاب الحديث واسترضائهم والإغداق عليهم، بمن فيهم ابن حنبل نفسه، بل سعى أيضاً إلى تعزيز «موقعه عند العامة بإجراءات شديدة في حق أهل الذمة أقدم عليها في سنة ٢٣٥ هـ»[17]. وبالفعل، يقول الطبري: «في هذه السنَّة أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالسة العسلية والزنانير... وبتصيير زرَّين على قلانس مَن لبس منهم قلنسوة، مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون... وأمر بهدم بيَعهم المحدثة وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعاً صُير مسجداً، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً صُيِّر فضاءً، وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة، تفريقاً بين منازلهم وبين منازل المسلمين... ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا يعلِّمهم مسلم،

(١٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، طبعة مكتبة دار المعارف (المصورة عن طبعة دار السعادة، القاهرة ١٩١٠، بيروت ١٩٧٧، ج١، ص٣٠٩-٣١٠.

(١٥) يقول المسعودي بمزيد من التفصيل: «لما أفضت الخلافة إلى المتوكل أمر بترك النظر والمباحثة والجدال لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنَّة والجماعة» (**مروج الذهب**، ج٢، ص٢٨٨).

(١٦) السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٥٢، ص٣٤٦.

(١٧) فهمي جدعان: **المحنة**، مصدر آنف الذكر، ص١٧٥.

ونهى أن يُظهروا في شعانينهم صليباً، وأن يشمعلوا في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لئلا تشبه قبور المسلمين»[١٨].

ولم تكن هذه هي الهدية الوحيدة التي قدمها المتوكل لأهل الحديث. فثمة هدية ثانية - لم يتوقف عندها مؤلف **المحنة** - تمثلت بالقرار الذي اتخذه المتوكل بهدم قبر الحسين، حفيد الرسول، وبتسويته بالأرض. في ذلك يقول الطبري في استعراضه حوادث سنة ثلاثين ومائتين: «في هذه السنة أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي وهدم ما حوله من المنازل والدور، وأن يُحرث ويبذر ويسقى موضع قبره، وأن يمنع الناس من إتيانه؛ فذُكر أن عامل صاحب الشرطة نادى في الناحية: من وجدناه عند قبره بعد ثلاثة بعثنا به إلى المطبق[١٩]؛ فهرب الناس، وامتنعوا من المصير إليه؛ وحُرث ذلك الموضع، وزُرع ما حواليه»[٢٠].

وما لبث المتوكل بعد ذلك أن أصدر في سنة ٢٧٧ أمراً «بتخلية كل من حبسه الواثق في خلق القرآن في الأمصار والكور»[٢١]. ثم «كتب إلى الآفاق بالمنع من الكلام في مسألة الكلام والكف عن القول بخلق القرآن، وأن من تعلَّم علم الكلام أو تكلَّم فيه فالمطبق مأواه إلى أن يموت. وأمر الناس أن لا يشتغل أحد إلا بالكتاب والسنَّة لا غير... فارتفعت السنَّة جداً في أيام المتوكل عفا الله عنه»[٢٢].

(١٨) الطبري، ج٥، ص٣٠٤. ويضيف ابن الجوزي في **المنتظم** أنه «في سنة ثمانٍ وثلاثين أخرج [المتوكل] النصارى عن الدواوين ونهى أن يستعان بهم وعزلهم عن الولايات ونهى أن يستخدموا في شيء من أمور المسلمين... وفي سنة أربعين ومائتين أخذ أهل الذمة بتعليم أولادهم السريانية والعبرانية، ومُنعوا من العربية، ونادى المنادي بذلك، فأسلم منهم خلق كثير».

(١٩) المطبق: سجن بغداد الشهير بناه الخليفة المنصور سنة ١٤٦هـ.

(٢٠) الطبري، ج٥، ص٣١٢. والرواية نفسها يستعيدها ابن الجوزي في **المنتظم**، وابن الأثير في **الكامل**، والسيوطي في **تاريخ الخلفاء**. ولكن هذا الأخير يختمها بالقول: «وكان المتوكل معروفاً بالتعصب»، كما كان ابن الأثير ختمها من قبله بالقول: «وكان المتوكل شديد البغض لعلي بن أبي طالب ولأهل بيته».

(٢١) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج١١، ص٢٥١.

(٢٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٠، ص٣١٦. (وأنا قيد طباعة هذا الكتاب وتصحيح مسوداته تسنى لي أن أطلع على دراسة لم تنشر بعد للباحثة التونسية ناجية الوريمي عنوانها: «سياسة الرشيد الثقافية ومحنة البرامكة»؛ وهي دراسة يمكن=

هكذا يكون الانقلاب المتوكلي قد أخذ أبعاداً ثلاثة.

أولاً، إن المتوكل، بإغلاقه ملف خلق القرآن وبمنعه من الكلام فيه - ومن الكلام أصلاً - قد فتح الباب على مصراعيه أمام **تسييد السنَّة**. فكون القرآن **مخلوقاً** أو غير **مخلوق** يبقى في التحليل الأول والأخير **إشكالية قرآنية**. أضف إلى ذلك أن كل مدار علم الكلام - الذي نهى المتوكل عن الكلام فيه - هو على إشكاليات قرآنية. وبصرف النظر عن الانتصار لأهل الحديث الذي يظل من جانب المتوكل **فعلاً سياسياً** في المقام الأول بهدف التقرب إلى العامة وكسب محبتها، فإن البعد الأخطر في الانقلاب المتوكلي هو **البعد الإبستمولوجي** إن جاز التعبير. ذلك أنه ابتداء من عصر المتوكل، وعلى مدى العصور الوسطى وصولاً إلى عصر النهضة - ربما باستثناء الفاصل البويهي - سجَّلت **الإشكالية القرآنية** انكماشاً، بل انحساراً كبيراً، لصالح **الإشكالية الحديثية**. ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول إن الانقلاب المتوكلي كان - من دون أن يمثل بداية مطلقة - هو المقدمة للانقلاب الأخطر منه بما لا يقاس من زاوية الإبستمولوجيا الدينية، أي التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث وتأسيس هذا الأخير في **إيديولوجيا سائدة على** امتداد تلك القرون العشرة الفاصلة بين عصر المتوكل وعصر النهضة، التي كان فيها الدين هو الشكل الوحيد الممكن للإيديولوجيا.

ثانياً، إن الانقلاب المتوكلي الذي تجلبب ببعدين طائفي وطوائفي معاً، من خلال معاداة الشيعة من داخل الإسلام والنصارى من خارجه، قد أرسى **جذوراً سوسيولوجية** - فضلاً عن الإيديولوجية - غير قابلة للاجتثاث ولا للتجاوز لصيرورة التحول من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث. ففي المدونة الحديثية وشروحها ستتطور أدبيات المعاداة للشيعة ولأهل الذمة، وسيرتدُّ أثر ذلك على التفاسير المتأخرة للقرآن

=أن يستفاد منها أن الانقلاب المتوكلي ضد المعتزلة وأهل الذمة والشيعة قد سبقه وقدَّم صورة مبكرة عنه انقلاب هاروني ثلاثي الأبعاد بدوره، ودوماً لصالح أهل الحديث، تمثَّل بما يُعرف في كتب التاريخ بـ «نكبة البرامكة» في عهد هارون الرشيد جد المتوكل).

نفسه. وإذا نحَّينا أهل الذمة جانباً لنبقى داخل الإسلام، فلنا أن نلاحظ أن عملية **التسنين**، أي تقديم الإسلام الحديثي على الإسلام القرآني، لم تقتصر على أهل السنَّة وحدهم، بل شارك فيها أيضاً الشيعة الذين أعاد فقهاؤهم ومتكلموهم بدورهم تأسيس الإسلام في مدونة حديثية إمامية(٢٣).

ثالثاً، إن انقلاب المتوكل على السياسة التي اختطَّها من قبله المأمون والمعتصم والواثق هو في حقيقته انقلاب في المرجعية والعلاقة بين السلطان والرعية في ما يتعلق بالسلطة الدينية. فمع الخلفاء الثلاثة الذين تقدموه، يمكن القول إن المبدأ الذي فرض نفسه، أو حاولوا فرضه بالأحرى، هو أن **الناس لا خيار لها إلا أن تكون على دين ملوكها**. ومن هنا كان «تعصُّبهم» على الرعية حسب تعبير المتوكل نفسه. أما هذا الأخير، فقد «لانَ» على العكس للرعية وماشاها في دينها. والحال أننا نعلم، من خلال تجربة الحداثة الأوروبية والقطيعة النهضوية مع العصور الوسطى، أن شعار الشعوب على دين ملوكها Cujus regio, ejus religio كان واحداً من العتلات الرافعة للتقدم الأوروبي، العقلي قبل الآلي. فالإصلاح الديني البروتستاني، ومن بعده الإصلاح الديني الكاثوليكي المضاد، إنما أُنجز في سياق تفعيل ذلك الشعار. فالمؤسسة البابوية «المسكونية» كانت تستأثر إلى ذلك الحين بالسلطة الدينية كلها، فضلاً عن السلطة السياسية في عهد الأمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة. ولكن مع تطور الأنظمة الإقطاعية ونمو النزعات الملكية الاستقلالية وتشكُّل نواة الدولة القومية، ساد شعار «الشعوب على دين ملوكها»، وهو ما كان يعني إضفاء الشرعية الدينية على الحركات الإصلاحية المنشقَّة عن كنيسة روما، ووضع حد للتبعية الدينية للكرسي البابوي المتمسك، إلى حد التقديس، بالمأثور السلفي. فرعيَّة العاهل البروتستانتي بروتستانتية

(٢٣) هذه مناسبة لنعيد التوكيد هنا على أن المقصود بالانقلاب «السنّي» ليس ذاك الذي نفذه أهل السنَّة بالتفارق عن الشيعة، بل هو الانقلاب الذي أحال السنَّة إلى قرآن بعد القرآن، وفي حالات متطرفة إلى قرآن قبل القرآن.

بالضرورة. وهو ما أتاح، ضمن المَلَكيات المستقلة، تطوير مسيحية جديدة منعتقة من قبضة الكنيسة الكاثوليكية المحافظة، ومنفتحة على تباشير الحداثة[٢٤].

ويكاد يكون ما حدث مع الانقلاب المتوكلي هو العكس تماماً. فاستتباع السلطة الدينية للسلطة السياسية في عهد المأمون والمعتصم والواثق أطلق شرارة إصلاح ديني قاده المعتزلة الذين قالوا بوجوب توافق العقل والنقل واستبعاد كل ما يتعارض من النص مع العقل، أو في أدنى الأحوال، إعادة تأويله. أما تسليم سلطة الدين لأهل الحديث في ظل الانقلاب المتوكلي فقد وأد تلك المحاولة الإصلاحية وقطع الطريق أمام كل احتمال لتجددها، ولا سيما منذ أن استأنف الخليفة القادر بالله - بعد الفاصل البويهي - المشروع التسنيني الذي دشَّنه المتوكل. ذلك أن السلطة الدينية عند أنصار السنَّة، الذين هم أهل الحديث، هي - كما سنرى في مثال أحمد بن حنبل - سلطة نقلية خالصة. سلطة «سنِّية» بتعبير أدق، وبالتالي سلفية متشددة لا ترى في الجديد - أيِّ جديد - إلا «بدعة»، ولا تعترف بأي استقلالية ذاتية للعقل، وتجعله في تبعية مطلقة للنقل، ولا تسمح له بأن يَسْرَح - هذا إذا سمحت - إلا بقدر ما يسرِّحه النقل، على حد تعبير الشاطبي.

يبقى سؤال أخير: هل كان المتوكل نصيراً لمقولة «القرآن غير مخلوق» مثلما كان عمه المأمون نصيراً لمقولة «القرآن مخلوق»؟ الواقع أن عاشِر خلفاء بني العباس كان أبعدهم عن الشاغل اللاهوتي. فقد ترك أمر الدين لرجال الدين من محدِّثين وفقهاء، وصرف كل همه إلى المُلك الطبيعي وملذات المُلك الطبيعي. فقد كان بلاطه أشبه ببلاط قياصرة روما منه ببلاط ما يفترض بهم أنهم خلفاء رسول الله. وكان مولعاً بتشييد القصور، وقد ذكر الطبري أنه أنفق على بناء قصره الجعفري «ألفي ألف دينار»[٢٥].

(٢٤) لا يجوز أن يغيب عنا بالمقابل ما أدى إليه شعار «الشعوب على دين ملوكها»، تاريخياً وواقعياً، من اضطهادات دينية واسعة النطاق طالت الرعايا الذين أبوا التحوُّل عن دينهم إلى دين ملوكهم.

(٢٥) **تاريخ الرسل والملوك**، ج٥، ص٣٢٨.

وقال السيوطي: «كان منهمكاً في اللذات والشراب»[٢٦]. ومن قبله بزمن كثير، كان المسعودي قد قال: «لم يكن أحد ممن سلف من خلفاء بني العباس تظهر في مجلسه اللعب والمضاحك والهزل عما قد استفاض في الناس تركه إلا المتوكل، فإنه السابق إلى ذلك... ولم يكن في وزرائه... وقوّاده... من يتعالى عن مجون أو طرب... وكان له أربعة آلاف سرية وطئهن كلهن»[٢٧].

ومع ذلك كله لم يتردد أصحاب الحديث، الذين عاد المتوكل يبوِّئهم المكانة التي أنزلهم عنها الخلفاء الثلاثة الذين تقدموه، في أن يرفعوا المتوكل عقب وفاته إلى مقام المصطفين المغفورة لهم ذنوبهم الدنيوية والمصنَّفين في عداد كبار خلفاء الإسلام. فإبراهيم بن محمد التيمي، قاضي البصرة الحنبلي المنزع، لم يتردد في أن يقول: «الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق قاتَلَ أهل الردة حتى استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز ردَّ مظالم بني أمية، والمتوكل محا البدع وأظهر السنَّة»[٢٨]. بل إن حنبلياً آخر، هو عبد الرحمن القزاز، لم يتردد في أن يعزو إلى المتوكل غبَّ وفاته شبه معجزة. فقد روى على لسان أبي أيوب الطيالسي قوله: «أخبرني بعض الزمازمة الذين يحفظون زمزم قال: غارت زمزم ليلة من الليالي، فأرَّخناها، فجاءنا الخبر أنها الليلة التي قُتل فيها المتوكل»[٢٩].

ولئن يكن أصحاب الحديث قد برعوا في توظيف **تقنية المنامات** لتنوب مناب المعجزات - العصيَّة المنال - في الدلالة على الارتقاء إلى مرتبة الأولياء والصدِّيقين، فليس من قبيل الصدفة أن تُنسج حول شخص المتوكل، بوصفه نصير السنَّة، رؤى «تطويبية»، ومنها رؤيا لم يكن المرئي فيها أحداً آخر غير النبي. فقد روى الشاعر علي ابن الجهم - وهو بالمناسبة من ندماء المتوكل الذين كان لهم دور كبير في حضِّه على

(٢٦) تاريخ الخلفاء، ص٣٤٩.

(٢٧) مروج الذهب، ج٢، ص٢٨٩-٣٠٥.

(٢٨) تاريخ بغداد، ج٧، ص١٨٠.

(٢٩) المنتظم، ج١١، ص٢٤٧.

شيعة علي بن أبي طالب وهدم قبر حفيد الرسول الحسين - أن المتوكل وجَّه إليه فأتاه، فقال له: «يا علي رأيت النبي (ص) الساعة في المنام، فقمت إليه، فقال لي: تقوم إليَّ وأنت خليفة؟» فقلت [والكلام لابن الجهم]: أبشر يا أمير المؤمنين، أما قيامك إليه فقيامك بالسنَّة، وقد عدَّك من الخلفاء»(٣٠).

وفي رؤيا أخرى، كان المرئي فيها هذه المرة هو المتوكل، ولكن بعد مقتله، والرائي هو علي بن إسماعيل قال: «رأيت جعفر المتوكل بطرسوس في النوم، وهو في النور جالس. قلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي. قلت: بماذا؟ قال: بقليل من السنَّة أحييتها»(٣١).

لكن الخطيب البغدادي لا يلبث هو نفسه أن يورد الرؤيا نفسها، وبألفاظ شبه مماثلة، على لسان راءٍ آخر هو عبد الله بن عبد الرحمن، قال: «رأيت المتوكل، فيما يرى النائم، فقلت: يا متوكل ما فعل ربُّك بك؟ قال: غفر لي ربي. قلت: غفر لك ربُّك وقد عملت ما عملت؟ قال: نعم، بالقليل من السنَّة التي أظهرتها»(٣٢). والحال أن ابن الجوزي يورد بدوره الرؤيا عينها، ولكن على لسان راءٍ ثالث يسميه أبا عبد الله أحمد بن العلاء، قال: «رأيت المتوكل [بعد مقتله بأشهر] كأنه بين يدي الله تعالى، فقلت له: ما فعل ربُّك بك؟ قال: غفر لي. قلت: بماذا؟ قال: بقليل من السنَّة تمسكت بها...»(٣٣). أما ابن عساكر في **تاريخ دمشق**، ومن بعده ابن كثير في **البداية والنهاية**، والسيوطي في **تاريخ الخلفاء**، فيفاجئوننا بنسبتهم الرؤيا عينها، وباللفظ ذاته، إلى راءٍ رابع هو الشاعر عمرو ابن شيبان الحلبي (الجهني عند السيوطي)(٣٤).

(٣٠) **تاريخ بغداد**، ج٧، ص١٨٠.

(٣١) نفسه.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) **المنتظم**، ج١١، ص٣٥٩.

(٣٤) بل إن رواية أخرى ساقها الذهبي في سير **أعلام النبلاء** تستعيد الرؤيا نفسها وبحرفها، ولكن لتوظفها في صالح أحمد بن حنبل نفسه. فعن عبد الله بن الحسين بن موسى قال: «رأيت رجلاً من أهل الحديث توفي، فقلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي. فقلت: بماذا غفر الله لك؟ قال: بمحبتي أحمد بن حنبل» (ج١١، ص٣٤٥).

هنا ينهض السؤال: كيف يمكن لأربعة أنفار أن يرَوا الرؤيا ذاتها، وبألفاظها عينها - ولا ندري هل في ليلة واحدة؟ - من دون أن تكون وراء ذلك يد ما؟ أهي يد التدخل الإلهي، وفي هذه الحال تنقلب الرؤيا - أو بالأحرى الرؤى الأربع المتطابقة - إلى معجزة، فيكون الراؤون والمرئي جميعاً من الصدِّيقين الذين لو كان انتماؤهم إلى المسيحية، لا إلى الإسلام، لطُوِّبوا قديسين؟ أم هي يد صناعة الكذب التي برع فيها - كما سنرى للتو في الفقرة عن أحمد بن حنبل - من باتوا قيِّمين على السلطة الدينية غبَّ الانقلاب المتوكلي، وحصراً منهم أهل الحديث الذين أطلق لهم ابن حنبل نفسه حرية الكذب والتدليس عندما قال - أو قُوِّل - قولته الشهيرة: «إذا جاء الحديث في فضائل الأعمال وثوابها وترغيبها تساهلنا في إسناده، وإذا جاء الحديث في الحدود والكفارات والفرائض تشددنا فيه»[٣٥].

وصحيح بعد كل شيء أن السلطة الدينية في الإسلام لم تكن، خلافاً لواقعها في المسيحية، سلطة مركزية، ولكن انبثاثها بلا مركز في جميع مسامٍّ كتب التفسير والفقه، وعلى الأخص مدوَّنات الحديث وسيَر رجاله وطبقاتهم، هو ما أتاح لصناعة الكذب أن تفلت من قيد الرقابة النقدية، لأن الطبيعة الانبثاثية لنتاجها تجعله عصياً على الحصر وقابلاً إلى ما لا نهاية للتفلُّت، مثله مثل الماء المستعصي على الغربلة، لأنه لو سدَّ أمامه أحد ثقوب الغربال لتدفَّق بقوة أشد من الثقوب الأخرى[٣٦]. ولسوف نرى أن تطور فن **الموضوعات** في القرن السادس فصاعداً لن يفلح إلا جزئياً فقط في إقامة بعض السدود في مواجهة طغيان موجة الوضع على لسان الرسول.

(٣٥) ابن عماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دار الكتب العلمية، ج٢، ص٩٧-٩٨.

(٣٦) تقدم لنا المسيحية الأولى، هي أيضاً، مثالاً على ازدهار صناعة الأخبار الكاذبة: فسيَر القديسين الشهداء مليئة بتفاصيل المعجزات التي أتوها عند استشهادهم، وعلى الأخص بعد مماتهم.

(٢)
ابن حنبل إمام السنَّة

ما دمنا سمحنا لنفسنا بعقد مقارنة بين الطبيعتين المركزية واللامركزية للسلطة الدينية في كل من المسيحية والإسلام، فلنستعرْ من المعجم اللاهوتي للأولى تعبير **التطويب** La canonisation. فالتطويب هو بمثابة إشهار لقداسة القديس، ولا يعود حق إقراره لأحد آخر سوى البابا، رأس الكنيسة الكاثوليكية، وإن بعد التحري والاستقصاء والتحقق من علامات القداسة، وفي مقدمتها المعجزات، من قبل لجنة كهنوتية متخصصة يسمِّي البابا نفسُه أعضاءها. وبديهي أنه لا وجود لمفهوم القداسة والقديسين في الإسلام، وإن تكن هناك مفاهيم تقاربه - من دون أن ترادفه - كمفهوم الصدِّيقين والأصفياء والبدلاء والأولياء. وفي بعض الحالات، ولا سيما عند الشيعة، مفهوم الأئمة. ولكن بصرف النظر عن اللفظ، فإن المعيار ههنا أيضاً، وفي هذه الحالات جميعاً، هو المعجزات، أو بتعبير أدق الكرامات، بقدر ما أن المعجزات موقوفة في الإسلام السنِّي على النبي، كما على الأئمة في الإسلام الشيعي. وقد نستطيع أن نضيف، كمعيار معتمد في الإسلام الفقهي، المنامات بديلاً من الكرامات المميِّزة للإسلام الصوفي.

ولئن نُسبت إلى أحمد بن حنبل كرامات، بل حتى معجزات كما سنرى، فإن أعلى درجة بلغها بعد وفاته من التطويب بحكم ارتباطه العضوي والحصري بالإسلام الحديثي - الفقهي، هي **الإمامة**. ولكن بما أن الإمامة لفظ مشترك متعدد الدلالات والاستعمالات، فقد أُفرد ابن حنبل دون سواه باللقب التطويبي: **إمام السنَّة**، وإن يكن احتل مكانه في الوقت نفسه في عداد سائر الصدِّيقين والأبرار والأولياء[٣٧].

(٣٧) انظر على سبيل المثال قول ابن العمراني: «كان الإمام رحمه الله... وفي موضع آخر: قدَّس الله روحه - إمام السنَّة» (**الإنباء في تاريخ الخلفاء**، ص١٠٥).

وبحكم ما تقدمت الإشارة إليه من انعدام السلطة الدينية المركزية في الإسلام، فإن تطويب أحمد بن حنبل لم يأتِ بقرار فوقي وملزِم لما دونه، بل جاء من خلال **الآثار** التي تقوم في الإسلام(٣٨) مقام قرارات المجامع الكنسية والتي تنبثُّ انبثاثاً أفقياً في مدوَّنات المأثور الديني جميعها، وتؤتي مفعولها الإقناعي من خلال التراكم والتواتر، لا من خلال إلزام الرأس للقاعدة(٣٩). ولكن من هنا أيضاً عدم قابليتها للنقض أو حتى للنقد. بل هي تظل فاعلة ومولِّدة لضرب من اقتناع ذاتي في العمق اللاشعوري، حتى عندما تكون غير قابلة للتصديق على صعيد السطح الشعوري، أو من منظور العقل النقدي ولو في أدنى مستويات اشتغاله.

ولنستعرض الآن بعض شهادات تطويب أحمد بن حنبل، بادئين بتلك التي أوردها صاحب **الحلية** الذي كان من أبكر من جعل من تطويب الأولياء والأصفياء فناً قائماً بذاته، ولا سيما عن طريق توظيف تقنية الرؤى والمنامات:

- «حدَّثنا عمار قال: رأيت الخضر عليه السلام في المنام فسألته: أخبرني عن أحمد بن حنبل، قال: صدِّيق».
- «قال بلال الخواص: رأيت الخضر عليه السلام في النوم، فقلت له: ما تقول في أحمد بن حنبل؟ قال: صدِّيق».
- «حدَّثنا محمد بن بشر قال: سمعت عبد الرزاق يقول: رأيت النبي (ص) في النوم فقلت له: ما تقول في أحمد بن حنبل؟ قال: صدِّيق».
- «حدَّثنا حبيش بن الورد قال: رأيت النبي (ص) في المنام فقلت: يا نبي الله: ما بال أحمد بن حنبل؟ فقال: سيأتيك موسى عليه السلام فاسأله. فإذا أنا بموسى عليه

(٣٨) وحصراً هنا الإسلام السنّي دون الإسلام الشيعي الذي أسس نفسه في مركزية سلطوية هرمية شبه كنسية.

(٣٩) خير قرينة على هذا الطابع الانبثاثي والتكراري للآثار أن المحقق المدقق لكتاب من كتب التراث غالباً ما يضطر، إذا أراد «تخريج» الأثر، إلى أن يفتح هامشاً مطولاً يضمِّنه سرداً بعناوين سائر التصانيف التي ورد فيها الأثر نفسه بصيغته المطابقة أو المعدَّلة طفيف التعديل، وثبتاً بأسماء رواته المتعددين على امتداد في الأزمنة والأمكنة في الغالب.

السلام، فقلت: يا نبي الله، ما بال أحمد بن حنبل؟ فقال: أحمد بن حنبل بُلِيَ في السراء والضراء، فوُجد صدِّيقاً فأُلحق بالصدِّيقين»(٤٠).

ولا يتردد ابن الجوزي بدوره في أن يعقد في كتابه **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** فصلاً جعل عنوانه: «فيما يذكر من ثناء الخضر عليه»، وآخر: «في ذكر تبرُّك الأولياء به وزيارتهم له». ولكنه، خلافاً لصاحب **الحلية**، يؤثر أن يدرج ابن حنبل لا في عداد الصدِّيقين، بل في عداد **الأبدال**.

وأنموذج ما يسوقه من حكايات تطويبية في هذا السياق هو التالي: «حدثنا أبو عبد الله بن سافري - وكان ثقة - قال: كنا نتعبد في مسجد العطار ونحن أحداث، بعضنا يعمل خوصاً، وبعضنا مغازل وغير ذلك، وكان فينا شاب ذو هيئة فحدثنا الشاب فقال: كنا نصيد السمك بناحية الدجيل [= اسم نهر مخرجه من أعلى بغداد]، فانقلبتُ عشية فإذا رجل عليه أطمار رثَّة يمشي وأنا أخضُّ فلا ألحقه، فاستقبلته فقلت له: يا هذا، أنت من الأبدال؟ قال: نعم. قلت: أين تريد؟ قال: الشام. قلت: من أين جئت؟ قال: من عند أحمد بن حنبل. قلت: أي شيء تعمل عنده؟ قال: أسأله عن مسألة، أحمد منا وهو أفضل منا، ثم انفتل فقلت له: إن هذا السمك نصيده. فقال: إنَّا لا نأكل، ثم كأن الأرض ابتلعته»(٤١).

ولكن حتى لو غضضنا الطرف عن هذه الهالة الماورائية التي أحيط بها شخص أحمد بن حنبل والتي ليس من شأنها في التحليل الأخير غير أن تقلِّل من قابلية التصديق،

(٤٠) أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الاصفياء**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨، وهي مصورة عن طبعة دار الكتاب العربي، القاهرة ١٣٥٧هـ، ص١٨٧-١٨٩. هذا وجدير بالتنويه هنا أن الإمام الذهبي شنَّع على الأصبهاني أشباه هذه الحكايات قائلاً بالحرف الواحد: «وقد ساق صاحب الحلية من الخرافات السمجة هنا ما يُستحيا من ذكره» (**سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٢٥٥).

(٤١) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق عبد الله المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الجيزة ١٩٨٨، ص١٩٧-١٩٨. وقد عرَّف عبد الرحمن السلمي الأبدال في **طبقات الصوفية** بأنهم «في الأمم خلفاء الأنبياء والرسل». كما قال ابن الأثير في **النهاية في غريب الحديث والأثر**: «هم الأولياء والعباد... سُمُّوا بذلك لأنهم كلما مات واحد منهم أبدل بآخر».

فلنا أن نجزم أنه ما عُظِّم أحد قط في الإسلام السنِّي - بعد الرسول نفسه - كما عُظِّم أحمد بن حنبل. وهذه - من دون تعليق - بعض الشهادات الشاهدة:

- «قال علي بن المديني: ما قام أحد بأمر الإسلام بعد رسول الله (ص) ما قام به أحمد ابن حنبل، فقلت له: ولا أبو بكر الصدِّيق؟ قال: ولا أبو بكر الصدِّيق»[٤٢].
- «إسحاق بن راهويه: لولا أحمد بن حنبل لذهب الإسلام»[٤٣].
- «هلال بن العلاء الرقي: لولا أحمد لكفر الناس»[٤٤].
- «إبراهيم الحنظلي: أحمد بن حنبل حجَّة بين الله وبين عبيده في الأرض»[٤٥].
- «علي بن المديني: اتخذت أحمد بن حنبل إماماً بيني وبين الله»[٤٦].
- «الذهلي: اتخذت أحمد حجّة فيما بيني وبين الله»[٤٧].
- «بشر بن الحارث: إن أحمد بن حنبل قام مقام الأنبياء»[٤٨].
- «أبو الوليد الطيالسي: لو كان أحمد في بني إسرائيل لكان أحدوثة»[٤٩].
- «إسماعيل بن الخليل: لو كان أحمد في بني إسرائيل لكان نبياً»[٥٠].

(٤٢) تاريخ بغداد، ج٥، ص١٨٣.

(٤٣) حلية الأولياء، ج٩، ص١٧١.

(٤٤) مناقب أحمد، ص١٦٩.

(٤٥) نفسه، ص١٥٦. وقد وضع ابن كثير القول نفسه في البداية والنهاية على لسان إسحاق بن راهويه.

(٤٦) نفسه، ص١٤٦.

(٤٧) البداية والنهاية، ج١٠، ص٣٣٦.

(٤٨) مناقب أحمد، ص١٥٨.

(٤٩) البداية والنهاية، ج١٠، ص٣٣٥.

(٥٠) نفسه.

- «عن رجل قال: عندنا بخراسان يظنون أن أحمد بن حنبل لا يشبه البشر، يظنون أنه من الملائكة. وعن آخر: نظرة عندنا من أحمد تعدل عبادة سنة»[٥١].

بل لم يتورع بعض المبجِّلين للإمام عن أن يقرنوا الغلوَّ بالكذب الصريح فابتدعوا على لسان الرسول نفسه أنه قال: «اقتدوا باللذين بعدي أحمد بن حنبل ورجل آخر نسيته»[٥٢].

وليس من قبيل الصدفة أن يمتد حبل الكذب في هذا السياق التطويبي إلى الإمام الشافعي. فقد كنا رأينا أن المهمة الإيديولوجية والإبستمولوجية الأولى التي أخذها صاحب **الرسالة** على عاتقه هي تأسيس السنَّة كقرآن بعد القرآن. والحال أن الإمام ابن حنبل هو بحق المؤسس الثاني للسنَّة، وربما كقرآن قبل القرآن[٥٣]. فناصِر السنَّة الذي كانه الشافعي كان لا بد من أن يلتقي بإمام السنَّة الذي سيصيره أحمد بن حنبل. وما كان فارق العمر - توفي ابن حنبل سنة ٢٤٢ بينما سبقه الشافعي إلى الوفاة سنة ٢٠٤ هـ - ليقف حائلاً بين القيِّمَين على صناعة الآثار وبين تلفيق المدائح على لسان كل منهما لصالح الآخر. فقد قيل مثلاً على لسان أحمد بن حنبل: «ما رأيت أتبعَ للأثر من الشافعي»، وكذلك: «ما من أحد وضع الكتب أتبع للسنَّة من الشافعي»[٥٤]. كما قيل على لسان الشافعي: «من أبغض أحمد بن حنبل فهو كافر». وإذ قيل له - والقائل

(٥١) **سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٢١١. وقد علق الذهبي على هذا بقوله: «هذا غلوٌّ لا ينبغي».

(٥٢) **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص١٨٥. وواضح أن هذا الحديث قد صيغ في قالب حديث آخر رواه أحمد بن حنبل نفسه في **مسنده**، منطوقه أن الرسول قال: «اقتدوا باللذين بعدي، أبو بكر وعمر».

(٥٣) نقول هذا القول - الذي قد يكون فيه ما فيه من الغلو - ونحن نستحضر في ذهننا التلخيص التالي لمذهب أحمد بن حنبل كما ورد على لسان مؤرخ «حياته وعصره، وآرائه وفقهه»، عنينا الإمام محمد أبو زهرة. فبالحرف الواحد قال: «لقد قرر أحمد رضي الله عنه في كلام كثير من المأثور عنه أنَّ طلبَ علم الكتاب يكون عن طريق السنَّة، وأنَّ طلبَ هذا الدين يكون عن طريق السنَّة، وأن السبيل المعبَّد لطلب فقه الإسلام وشرائعه الحق يكون عن طريق السنَّة، وأنَّ الذين يقتصرون على الكتاب، من غير الاستعانة بالسنَّة في بيانه وتعرُّف شرائعه، يضلُّون سواء السبيل ولا يهتدون إلى الحق القويم» (**ابن حنبل**، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٨، ص٢٠٢).

(٥٤) **حلية الأولياء**، ج٩، ص١٠٠.

هو الربيع بن سليمان: «تطلق عليه اسم الكفر؟ فقال نعم، مَن أبغض أحمد بن حنبل عاندَ السنَّة، ومَن عاندَ السنَّة... أبغض النبي (ص)، ومن أبغض النبي (ص) كفر بالله العظيم»[55].

وعلى لسان الربيع بن سليمان أيضاً قيل إن الشافعي قال: «أحمد إمام في ثماني خلال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنَّة»[56].

ولسنا نحتاج إلى أن نتوقف مطولاً عند ما قاله ابن حنبل في مديح الشافعي. فالشافعي ما كان بحاجة إلى انتظار أحمد بن حنبل ليتم تكريسه ناصراً للسنَّة، على عكس أحمد بن حنبل الذي ما كان ليتم تطويبه إماماً للسنة من دون توسيط الشافعي. ثم إن الشافعي، على انتصاره للسنَّة، لم يكن من أهل الحديث. وأحمد بن حنبل ما كان ينتصر لأحد آخر سوى أصحاب الحديث الذين قال فيهم إنهم هم وحدهم أبدال القرن الثالث[57].

أضف إلى ذلك أن الشافعي كان صاحب كتاب، وأحمد بن حنبل اشتهر - أكثر ما اشتهر - بكراهته للكتب التي ليس من شأنها إلا أن تصرف أهل الحديث عن «التمسك بالأثر». بل إن ابن الجوزي - ومنه اقتبسنا التعبير الأخير - يسوق في **مناقبه** أكثر من أثر في نهي أحمد بن حنبل أصحابه عن النظر في كتب الشافعي أو استنساخها. فعلى لسان سلمة بن شبيب، مثلاً، أنه «سأل أحمد بن حنبل: يا أبا عبد الله، إن أصحاب الحديث يكتبون كتب الشافعي. فقال: لا أرى لهم ذلك»[58].

(٥٥) ابن أبي يعلى الحنبلي، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ج١، ص١٣.

(٥٦) **طبقات الحنابلة**، ج١، ص٣-٤.

(٥٧) يروى أن ابن حنبل سُئل: «يا أبا عبد الله أين نطلب البدلاء؟ قال: إن لم يكن في أصحاب الحديث فلا أدري» (**حلية الأولياء**، ج٩، ص٢٤٨).

(٥٨) **مناقب أحمد**، ص٢٦٣.

وعلى لسان عثمان بن سعيد أنه قال: «قال لي أحمد بن حنبل: لا تنظر في كتب أبي عبيد، ولا فيما وضع إسحاق، ولا سفيان، ولا الشافعي، ولا مالك، وعليك بالأصل»(٥٩).

بل إن عبارة منسوبة إلى أحمد بن حنبل على لسان ابنه عبد الله تقلب علاقة المديونية بينه وبين الشافعي لصالحه ولطالح الشافعي، رغم أن الأخير توفي قبل أن يبدأ أحمد بن حنبل بالتحديث كما سنرى للتو. فقد روى عبد الله عن أبيه أنه «ذُكر عنده الشافعي فقال: استفاد منا أكثر مما استفدنا منه»(٦٠).

والواقع أنه إن يكن للشافعي حضور ما في **المسند** المنسوب إلى أحمد بن حنبل، فليس للأخير أي حضور في كتب الأول. فلا في **الرسالة** ولا في **الأم** ولا في الكتب الملحقة به يرِدُ - وما كان ليرد - ذكرٌ لأحمد بن حنبل أو لحديث مروي على لسانه. وهذا تحصيل حاصل إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن ابن حنبل لم يبدأ بالتحديث إلا عندما بلغ سن الأربعين، وهي السن عينها التي صادفت وفاة الشافعي. وفي ذلك يؤكد مصنف **المناقب**: «إن الإمام أحمد - رضي الله عنه - لم يتصدر للحديث والفتوى ولم ينصب نفسه لهما حتى تم له أربعون سنة»(٦١).

وغياب اسم أحمد بن حنبل غياباً تاماً - وطبيعياً في التحليل الأخير - عن كتب الشافعي كان بكل تأكيد موضع حرج لجميع الذين صنعوا أسطورة لقاء الشافعي بابن حنبل وروايته عنه، وفي مقدمتهم ابن أحمد نفسه وكاتب سيرته عبد الله. وهاكم المخرج الذي وجده لهذا الإحراج. قال: «جميع ما حدَّث به الشافعي في كتابه فقال: حدَّثني

(٥٩) **مناقب أحمد**، ص٢٦٣.

(٦٠) ذكره الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٢١٠. وهو ينقل في الأرجح عن صاحب **الحلية** الذي ساق على لسان عبد الله بن أحمد قوله: «سمعت أبي يقول: استفاد منا الشافعي ما لم نستفد منه».

(٦١) **مناقب أحمد**، ج٢، ص٢٥٧. ويعضد ابن الجوزي توكيده هذا بما رواه حجاج بن الشاعر: «وجئت إلى أحمد بن حنبل فسألته أن يحدِّثني في سنة ثلاث ومائتين فأبى أن يحدثني... ثم رجعت في سنة أربع وقد حدَّث أحمد واستوى الناس عليه، وكان لأحمد في هذا اليوم أربعون سنة». وللتذكير فقط نشير إلى أن «سنة أربع» كانت سنة وفاة الشافعي.

الثقة أو أخبرني الثقة فهو أبي»[٦٢]. ولكن أصحاب الشافعي المتأخرين هم الذين بادروا يسدُّون هذا المخرج بقولهم على لسان مصنِّف **طبقات الشافعية الكبرى** إنه حيثما يقول الشافعي «حدَّثنا الثقة» أو «أخبرنا الثقة»... «يتعين أن يكون مراده يحيى بن حسان أو يتعين أنه يريد به إبراهيم بن أبي يحيى. ولا يمكن أنه يريد به أحمد بن حنبل»[٦٣].

والواقع أن شاهداً واحداً من **الرسالة** يُغنينا عن كل جدل؛ ففي ثلاثة مواضع منها يردد الشافعي: «أخبرنا الثقة عن معمر عن الزهري قال»[٦٤]. والحال أن «معمراً» هذا الذي يروي عن «الثقة» هو معمر بن راشد الذي كانت وفاته سنة ١٥٢ أو ١٥٣هـ. فكيف يكون «الثقة» الراوي عنه هو أحمد بن حنبل الذي كان مولده سنة ١٦٤هـ، أي بعد ١١ أو ١٢ سنة من وفاة معمر[٦٥]؟

وإذا عدنا الآن أدراجنا إلى ما رُوي على لسان الشافعي من أنه «مَن أبغضَ أحمد ابن حنبل فهو كافر» - إذ إن حكمه في هذه الحال كحكم «مَن أبغضَ النبي» - وجدنا هذا «الأثر» يشي، في مضمونه بالذات، بأصله المختلق والمكذوب به على الشافعي. إذ ما كان لرجل في مثل علم صاحب **الرسالة** وتضلعه من أصول الفقه وأحكام الشريعة أن يحكم بتكفير أحد من الناس لمجرد أنه أبغض أحداً من الناس. ثم إنه ما كان ليضع أحداً من الناس في مرتبة النبي حتى ولو كان هو أحمد بن حنبل. وعلى أي حال، لم يكن أحمد بن حنبل في حينه إلا أحداً من الناس، ولم يكن أمره إلى حين وفاة الشافعي سنة ٢٠٤هـ قد اشتهر، ولا كان صار ذلك الإمام الذي صاره بعد «المحنة» التي لم تبدأ إلا بعد خمس عشرة سنة من وفاة الشافعي.

(٦٢) **حلية الأولياء**، ج٩، ص١٨٥.

(٦٣) تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، هجر للطباعة والنشر، تحقيق محمود محمد الطناحي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ، ج٢، ص٣١.

(٦٤) انظر الفقرات ٦٦٠ و٨٤٣ و١٣٠١ من **الرسالة** حسب ترقيم المحقق أحمد محمد شاكر.

(٦٥) انظر: **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١٤.

هنا تحديداً ينكشف موضع الاختلاق في الرواية الثانية التي صيغت هي الأخرى على لسان الربيع بن سليمان، كبير تلامذة الشافعي وراوي **رسالته**. فطبقاً لهذه الرواية، يكون الشافعي قد أقرَّ بإمامة مثمَّنة الأبعاد لأحمد بن حنبل: في الحديث والفقه واللغة والقرآن والفقر والزهد والورع والسنَّة. والحال أنه، إلى حين وفاة الشافعي، لم يكن أمر أحمد بن حنبل قد ذاع، ولم يكن قد تأكد طول باع له في أي باب من أبواب هذه الإمامة الثمانية، وما كان كتب شيئاً ولا حدَّث ولا أفتى، وما كان كل أمره يتعدى أنه طالب للعلم بالمعنى الذي لهذه الكلمة عند أهل الحديث: أي الحديث حصراً.

والواقع أن حكاية علاقة «إمام السنَّة» بـ «ناصر السنَّة» لا تقف عند هذه الحدود. ولنكتف بالتوقف عند محطتين من محطاتها.

يسوق ابن الجوزي، في معرض كلامه على زهد أحمد بن حنبل وتعفُّفه وترفُّعه عن الولايات، الرواية التالية على لسان الشافعي: «لما دخلت على هارون الرشيد قلت له بعد المخاطبة: إني خلَّفت اليمن ضائعة تحتاج إلى حاكم، فقال: انظر رجلاً ممن يجلس إليك حتى نولِّيه قضاءها. فلما رجع الشافعي إلى مجلسه ورأى أحمد بن حنبل من أمْثَلِهم أقبل عليه فقال: إني كلمت أمير المؤمنين أن يولِّي قاضياً باليمن وإنه أمرني أن أختار رجلاً ممن يختلف إليَّ، وإني قد اخترتك فتهيأ حتى أدخلك على أمير المؤمنين يولِّيك قضاء اليمن. فأقبل عليه أحمد وقال: إنما جئت إليك لأقتبس منك العلم تأمرني أن أدخل لهم في القضاء؟ ووبَّخه، فاستحيا الشافعي»[٦٦].

ولا يخفى أولاً ما في هذه الحكاية من انتقاص من قدر «المعلم» لصالح «التلميذ»، وهو ما يعكس أثر الصراع المذهبي - الذي لن يفتأ يشتد أواره تقدُّماً مع الزمن - بين الإخوة الأعداء الذين هم الحنابل والشوافع[٦٧]. ثم إن الحكاية تشي من منطوقها بالذات

(٦٦) **مناقب أحمد**، ص٣٦٠. وفي رواية أخرى أنه قال للشافعي: «إن سمعت منك هذا ثانية لم ترني عندك!».

(٦٧) من أمثلة هذا الصراع ما رواه ابن الأثير عن حوادث سنة ٣٢٣: «وفيها عظُم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دُور القواد والعامة، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه، وإن وجدوا مغنِّية ضربوها وكسروا آلة الغناء... وإن مشى=

باختلاقها. فطبقاً لحرف النص، كان الشافعي عائداً لتوه من اليمن حيث خلَّفها «ضائعة تحتاج إلى حاكم». وبالفعل، كان الشافعي قد تولى آنئذ القضاء في نجران اليمن. فكيف كان له أن يكون له مجلس للتدريس في بغداد وأن يكون ابن حنبل من تلاميذه المثابرين؟ ثم إنه في زمن ذلك اللقاء المزعوم - سنة ١٨٤هـ - لم يكن الشافعي قد صار هو الشافعي بعد: فقد كان لا يزال في الرابعة والثلاثين من العمر، وما كان مهيَّئاً لأن يكون معلِّماً لأحد لأنه كان هو نفسه تلميذاً في مدرسة محمد بن الحسن، صاحب أبي حنيفة، الذي لزم حلقته يدرس على يديه فقه العراقيين لمدة يقدرها كتَّاب سيرته بعامين. وقد قيل إنه قال: «حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير ليس عليه إلا سماعي منه».

ولكن التلفيق في الحكاية المثلثة الأطراف: الشافعي وابن حنبل والرشيد، لا يقف عند ذلك الحد. فطبقاً لها، كان للشافعي العائد لتوه من اليمن دالَّة على الرشيد وله عليه مشورة. والحال أن كتَّاب سيرة الشافعي يُجمعون على أنه ما قدم إلى بغداد في عهد الرشيد إلا في «محنة»، وقد لخص دارسه هذه المحنة فقال: «نزل باليمن ومن أعمالها نجران، وبها والٍ غشوم ظلوم، فكان الشافعي [وقد تولَّى قضاءها] يأخذ على يديه ويمنع مظالمه أن تصل إلى من تحت ولايته... فإذا ذلك الوالي يكيد له بالدس والسعاية والوشاية... فاتهم الشافعي بأنه مع العلوية[٦٨]، فأرسل إلى الرشيد أن تسعة من العلوية

=الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو؟ فإن أخبرهم، وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد... وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد، وكانوا إذا مرَّ بهم شافعيُّ المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيِّهم حتى يكاد يموت. فخرج توقيع الراضي [= الخليفة] بما يُقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه: تارة تزعمون صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته... ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة وتشنيعكم على زوارها بالابتداع، وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام [= ابن حنبل] ليس بذي شرف ولا نسب ولا سبب برسول الله (ص) وتأمرون بزيارته وتدَّعون له معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، فلعن الله شيطاناً زيَّن لكم هذه المنكرات... وأمير المؤمنين يقسم بالله قسماً يلزمه الوفاء به: لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوجِّ طريقتكم ليوسعنكم ضرباً وتشديداً وقتلاً وتبديداً، وليستعملنَّ السيف في رقابكم والنار في منازلكم ومحالكم» (**الكامل في التاريخ**، الطبعة الأزهرية، القاهرة ١٣٠١هـ، ج٨، ص١١٦-١١٧).

(٦٨) لا ننسَ أن اليمن كانت في حينه - ولا تزال - زيدية في أكثرها.

قد تحركوا... فأرسل الرشيد أن يحضر أولئك النفر التسعة من العلوية، ومعهم الشافعي. ويقول الرواة إنه قتل التسعة ونجا الشافعي بقوة حجته وشهادة محمد بن الحسن»(٦٩).

ولكن قصة العلاقة بين أحمد بن حنبل والشافعي لا تقف عند هذا الحد. فحتى تستوفي كل أبعادها كقصة تلميذ صار - كما تقتضي دواعي التطويب - أستاذاً لأستاذه، اختلقت المصادر الحنبلية المتأخرة على لسان الشافعي حكاية «عجائبية» جمعت بين رؤية للنبي في المنام وبين نبوءة بالمحنة وبشارة بالجنة، فضلاً عن تبرُّك «ناصر السنَّة» بثوب «إمام السنَّة». وقد روى هذه الحكاية ابن عساكر في **تاريخ دمشق**، وتلاه من بعده ابن الجوزي في **مناقب أحمد**، ومن بعدهما ابن عماد الحنبلي في **شذرات الذهب** والسبكي في **طبقات الشافعية** وآخرون(٧٠).

قال مصنِّف **تاريخ دمشق**: «قال الربيع بن سليمان إن الشافعي رحمه الله خرج إلى مصر فقال لي: يا ربيع خذ كتابي هذا فامضِ وسلِّمه إلى أبي عبد الله [= أحمد بن حنبل] وأتني بالجواب. قال الربيع: فدخلت بغداد ومعي الكتاب، فصادفت أحمد بن حنبل في صلاة الصبح. فلما انفتل من المحراب سلَّمت إليه الكتاب، وقلت له: هذا كتاب أخيك الشافعي من مصر. فقال لي أحمد: نظرت فيه؟ فقلت لا. فكسر الختم وقرأ فتغرغرت عيناه، فقلت له: أيش فيه يا أبا عبد الله؟ فقال: يذكر فيه أنه رأى النبي (ص) في النوم فقال له اكتب إلى أبي عبد الله فاقرأ عليه السلام وقل له إنك ستُمتحن وتُدعى إلى خلق القرآن، فلا تجبهم، فسيُرفع لك علَماً إلى يوم القيامة. قال الربيع: فقلت له: البشارة يا أبا عبد الله، فخلع أحد قميصَيه الذي يلي جلده، فأعطانيه، فأخذت الجواب

(٦٩) محمد أبو زهرة، **الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، مصدر آنف الذكر، ص٢٢-٢٣.

(٧٠) مما له دلالته أن يكون الإمام محمد أبو زهرة الذي كتب كتابه عن ابن حنبل في منتصف القرن العشرين قد استحيا من إيراد تلك الحكاية، بل حتى من الإشارة إليها ولو مجرد إشارة. وهذا لسبب لن يتعذر على القارئ أن يحزره بمجرد قراءته الحكاية.

وخرجت إلى مصر وسلمته إلى الشافعي، فقال: أيش الذي أعطاك؟ فقلت: قميصه، فقال الشافعي: ليس نفجعك به، ولكن بلَّهُ وادفع إليَّ الماء لأتبرك به»(٧١).

والعجيب أن هذه الحكاية المفرطة في عجائبيتها حُملت على محمل التصديق التام من دون أن يتساءل أحد قط ممن رواها وممن سمعها كيف أمكن للشافعي أن يتنبأ بمحنة القرآن قبل وقوعها بعشرين سنة وأن يتبرَّك - وهو من هو - بالماء الذي غُسل به ثوبُ من سيكون شهيدها الأول كما لو أنه قديس من القديسين الذين دأب المأثور المسيحي على تطويبهم ولكن بعد استشهادهم لا قبله(٧٢)؟

هذا الخدر في الحاسة النقدية هو ما يفسر أيضاً أن تكون قصة محنة ابن حنبل قد آتت مفعولها التطويبي كاملاً، ومزيداً غير منقوص، من دون أن توضع قط موضع مساءلة نقدية وإعادة نظر إلى يومنا هذا(٧٣).

(٧١) ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥، ج٥، ص٣١١-٣١٢. والحكاية كما يسوقها ابن الجوزي معدلة وفيها زيادة. فالشافعي يذكر في كتابه إلى ابن حنبل «أنه رأى النبي (ص) في نومه وهو يقول له: يا ابن إدريس بشّر هذا الفتى أبا عبد الله أحمد بن حنبل أنه سيُمتحن في دين الله، ويُدعى إلى أن يقول: القرآن مخلوق، فلا يفعل، فيضرب بالسياط، وأن الله ينشر له بذلك علَماً لا ينطوي إلى يوم القيامة. ويضيف الراوي، وهو الربيع بن سليمان دوماً: «قلت: بشارة، فأي شيء جائزتي عليها؟ وكان عليه ثوبان، فنزع أحدهما، فدفعه إليَّ، وكان مما يلي جلده، فخرجت حتى قدمت على الشافعي فأخبرته بما جرى، قال: فأين الثوب؟ قلت: هو ذا، فقال: لا نبتاعه منك ولا نستهديك، ولكن اغسله وجئنا بمائه. فغسلته، فحملت ماءه إليه، فتركه في قنينة، **وكنت أراه في كل يوم يأخذ منه فيمسح على وجهه تبرُّكاً بأحمد بن حنبل**» (**مناقب أحمد**، ص٦١٠-٦١١، والتسويد منا).

(٧٢) نستثني من هذا الحكم المعمم الإمام شمس الدين الذهبي الذي دلل، في أكثر من موضع من كتاباته، على قدر من الحسِّ النقدي. ولكن استثناءنا له يبقى على كل حال ضمن حدود: فهو لم يطعن في الحكاية نفسها ولم يشكك تشكيكاً صريحاً في صحتها، بل أنكر فقط أن يكون الربيع بن سليمان المرادي هو رسول الشافعي إلى أحمد بن حنبل، واكتفى بالقول في ترجمته له: «أما ما يروى من أن الشافعي بعثه إلى بغداد بكتابه إلى أحمد بن حنبل فغير صحيح»، لأن الربيع، الراوي الأبكر لـ **الرسالة والأم**، «لم يكن صاحب رحلة» (**سير أعلام النبلاء**، ج١٢، ص٢٢٢).

(٧٣) هنا أيضاً نستثني في الدراسات الحديثة فهمي جدعان وكتابه عن **المحنة** الذي نجح على الأقل في رسم بعض علامات الاستفهام حول الكيفية التي وُظفت بها قصة المحنة لاجتثاث التيار المعتزلي - أبرز تيارات العقل في اللاهوت الإسلامي - من جذوره. وبالمقابل، نستثني من هذا الاستثناء كتاباً حديثاً آخر عن المحنة هو **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (١٩٩٥) لمحمد عابد الجابري. فمؤلفه لا يكتفي بتكريس محنة ابن حنبل واقعةً تاريخية ثابتة بالروايات التي رُويت بها من دون إخضاعها لأية مُساءلة نقدية، بل يكرس أيضاً شهيدها ممثلاً للمثقفين المضطهَدين في الحضارة العربية الإسلامية على مستوى واحد مع ابن رشد، مع أن ابن حنبل يمثل على العكس في هذه الحضارة أنموذجاً=

وفي قراءتنا التفكيكية التالية لمحنة أحمد بن حنبل سَنولي اهتمامنا، أول ما نوليه، للجانب «العجائبي» فيها، وهو الجانب الذي لم يتوقف عنده مع الأسف دارس «**المحنة**» مع أنه هو الجانب الأكثر دلالة على ما لابس تلك المحنة، كما تُروى في مأثور أهل الحديث الذي غلبت كفَّته على ما عداه من المأثورات ابتداء من القرن الخامس الهجري، من مبالغات ومزايدات اشتطت إلى حد التلفيق والاختلاق السافر.

وأول مهمة تفرضها القراءة التفكيكية هي التمييز ههنا بين محنة القرآن ومحنة ابن حنبل. فلو أبحنا لنفسنا تحوير عبارة مشهورة لفولتير(٧٤) لقلنا: لو لم توجد محنة القرآن لكان ينبغي اختراعها. ذلك أنها هي التي قدَّمت الركيزة ليشاد عليها صرح محنة ابن حنبل بوصفه شهيدها الأول. وإنها لذات دلالة من هذا المنظور الكلمة التي لخص بها المحنة نصيران مشهود لهما لابن حنبل ولأصحاب الحديث - هما أبو زرعة الرازي والخطيب البغدادي. فقد قال أولهما: «لم أزل أسمع الناس يذكرون أحمد بن حنبل بخير... غير أنه لم يكن مِنْ ذِكْره ما كان بعد ما امتُحن، فلما امتُحن ارتفع ذكره في الآفاق»(٧٥). وبدوره قال مصنِّف **تاريخ بغداد** بإيجاز بليغ إن أحمد بن حنبل لَمَّا «ضُرب بالسياط في الله قام مقام الصدِّيقين»(٧٦).

=**للمثقف – الضد**، أي للمثقف الرافض لكل أشكال الثقافة ولكل تشغيل للعقل - وهذه هي بالتعريف وظيفة المثقف - ولو على هامش الآثار المأثورة، والذي كل دوره أن «ينهى عن وضع الكتب» حسب شهادة ابن الجوزي في **المناقب**. وهذا مع العلم أن محنة ابن حنبل، حتى لو صحَّت الروايات عن واقعتها، لا يمكن أن تقاس، مثلاً، بمحنة آثاري آخر هو أحمد بن نصر الخزاعي الذي صُلب جسده في سامراء بينما عُلِّق رأسه - وقد فصل عنه - على جذع في الجانب الشرقي من بغداد طيلة سنوات ست، ولا بالأولى بمحنة الحلاج الذي صُلب حيّاً بعد قطع يديه والذي بلغ من إرهافه الثقافي ما لم يبلغه إلا الكبار من متصوفي الحضارة العربية الإسلامية وشعرائها.

(٧٤) Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer

(٧٥) أورده عبد الرحمن بن المنذر التميمي الحنظلي في: **الجرح والتعديل**، طبعة دار إحياء التراث العربي المصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٢٧١هـ، ج١، ص٣٠٩.

(٧٦) **تاريخ بغداد**، ج٤، ص١٨٧. والقول موضوع على لسان أبي غالب ابن بنت معاوية.

وبما أن المحنة هي التي كرَّست ابن حنبل **صدِّيقاً**، فقد كان من الطبيعي أن يؤتي أُولى معجزاته أثناء محنته. هكذا يروي أبو نعيم الأصبهاني على لسان علي بن محمد القرشي: «لما قُدِّم أحمد بن حنبل ليُضرب بالسياط أيام المحنة وجُرِّد وبقي في سراويله، فبينما هو يضرب إذ انحلَّ السراويل، فجعل يحرك شفتيه بشيء. فرأيت يدين خرجتا من تحته وهو يُضرب فشدَّتا السراويل. قال: فلما فرغوا من الضرب قلت له: ما كنت تقول حين انحلَّ السراويل؟ قال: قلت: يا من لا يعلم العرش منه أين هو إلا هو، إن كنت أنا على الحق فلا تُبْدِ عورتي. فهذا الذي قلت»[٧٧].

والحال أن حكاية هذه «الأعجوبة» رُويت بصيغ شتى، وبتعدد في أسماء رواتها. فقد رواها البيهقي في **مناقب أحمد** بحرفها. ثم أعقبها بأخرى على لسان ابن أبي العوام الرياحي، وقد جاء فيها أن «مئزره [= أحمد] اضطرب، فحرَّك شفتيه، فرأيت كفاً من ذهب خرج من تحت مئزره بقدرة الله، فصاحت العامة»[٧٨].

وقد أورد ابن الجوزي الحكاية نفسها ولكن على لسان راوية آخر وبإخراج يكاد يكون سينمائياً - إذا أبحنا لنفسنا استخدام هذا التعبير من لغة عصرنا. قال: «حدثني داود بن عرفة، حدثنا ميمون بن أصبغ قال: كنت ببغداد فسمعت ضجة، فقلت: ما هذا؟ قالوا: أحمد بن حنبل يُمتحن. فأتيت منزلي فأخذت مالاً له خطر، فذهبت به إلى من يدخلني إلى المجلس، فأدخلوني، فإذا بالسيوف قد جُرِّدت، وبالرماح قد رُكِّزت، وبالتراس قد نُصبت، وبالسياط قد طُرحت. وألبسوني قباء أسود ومنطقة وسيفاً. وأوقفوني حيث أسمع الكلام. فأتى أمير المؤمنين، فجلس على كرسي[٧٩]. وأُتي

(٧٧) **حلية الأولياء**، ج٩، ص١٩٠-١٩١.

(٧٨) **مناقب أحمد** للبيهقي لم يصلنا. ولكن الذهبي أورد الحكايتين، عاتباً على البيهقي مرتين، أولاً لأنه صدَّق رواية علي بن محمد القرشي «وما جسر على توهيتها»، وثانياً لأنه نقل رواية ابن أبي العوام عن ابن جهضم الذي يسِمُه بأنه «ذاك الكذاب» (**سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٢٥٦).

(٧٩) قد يكون لزاماً أن نقطع هنا هذه الرواية «السينمائية» لنقول إن صاحب **الحلية** كان أورد نظيرها ولكن بإخراج آخر وعلى لسان راوٍ آخر هو أحمد بن الفرج. ونقتطع منها مطلعها الموازي للمقطع الذي توقفنا عنده ليكون في مقدور=

بأحمد وقال له: وقرابتي من رسول الله (ص) لأضربنَّك بالسياط أو تقول كما أقول. ثم التفت إلى جلاد فقال: خذه إليك، فأخذه. فلما ضُرب سوطاً قال: باسم الله، فلما ضُرب الثاني قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، فلما ضرب الثالث قال: القرآن كلام الله غير مخلوق، فلما ضرب الرابع قال: قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا، فضربه تسعة وعشرين سوطاً. وكانت تكة أحمد حاشية ثوب فانقطعت، فنزل السراويل إلى عانته. فقلت: الساعة ينهتك. فرمى أحمد طرفه نحو السماء، وحرَّك شفتيه، فما كان بأسرع من أن بقي السراويل لم ينزل. فدخلت عليه بعد سبعة أيام فقلت: يا أبا عبد الله، رأيتك يوم ضربوك وقد انحلَّ سراويلك، فرفعت طرفك نحو السماء ورأيتك تحرك شفتيك، فأي شيء قلت؟ قال: قلت: اللهم إني أسألك باسمك الذي ملأت به العرش، إن كنت تعلم أني على الصواب فلا تهتك لي ستراً»(٨٠).

على أن ابن الجوزي لا يلبث هو نفسه أن يسوق رواية أخرى، ولكن على لسان أحمد بن الفرج الذي تقدمت بنا رواية صاحب **الحلية** عنه، فيقول: «حدثنا أحمد بن أبي عبيد الله قال: قال أحمد بن الفرج: حضرتُ أحمد لمَّا ضرب، فتقدم أبو الدنِّ فضربه بضعة عشر سوطاً، فأقبل الدم على أكتافه، وكان عليه سراويل فانقطع خيطه، فنزل السراويل، فلحظته وقد حرَّك شفتيه فعاد السراويل كما كان، فسألته عن ذلك، فقال:

=القارئ أن يجري المقارنة بنفسه ويستخلص بنفسه أيضاً الكيفية التي كان يشتغل بها معمل تصنيع الآثار والأخبار العائدة ملكيته إلى أصحاب الحديث. قال ابن الفرج: «كنت أتولى شيئاً من أعمال السلطان، فبينا أنا ذات يوم قاعد في مجلس إذا أنا بالناس قد أغلقوا أبواب دكاكينهم وأخذوا أسلحتهم. فقلت: ما لي أرى الناس قد استعدُّوا للفتنة؟ فقالوا: إن أحمد بن حنبل يُحمل ليُمتحن في القرآن. فلبست ثيابي وأتيت حاجب الخليفة، وكان لي صادقاً، فقلت: أريد أن تدخلني حتى أنظر كيف يناظر أحمد الخليفة. فقال: أتطيب نفسك بذلك؟ فقلت: نعم. فجمع جماعة وأشهدهم عليَّ وتبرأ من إثمي. ثم قال لي: امض فإذا كان يوم الدخول بعثت إليك. فلما أن كان اليوم الذي أدخل فيه أحمد على الخليفة أتاني رسوله فقال: البس ثيابك واستعد للدخول. فلبست قباء فوقه فقطان وتمنطقت بمنطقة وتقلدت سيفاً، وأتيت الحاجب، فأخذ بيدي وأدخلني إلى الفوج الأول مما يلي أمير المؤمنين...» (**حلية الأولياء**، ج٩، ص٢٠٤).

(٨٠) **مناقب أحمد**، ص٤٤٧-٤٤٨. وقد علق عليها الذهبي بقوله: «هذه حكاية منكرة، أخاف أن يكون داود وضعها».

قلت: إلهي وسيدي، وقفتني هذا الموقف فتهتكني على رؤوس الخلائق، فعاد السراويل كما كان»[٨١].

ولئن يكن الذهبي أدرج هذه الحكاية وما ماثلها من سابقاتها في عداد «الخرافات السمجة»، فقد يكون مباحاً لنا أن نستعير هذا التوصيف منه لنتحدث نحن عن **سماجة إبستمولوجية**. وبالفعل، إن إصرار وُضّاع الآثار والأخبار على القران بين قضية خلق القرآن وبين أعجوبة تكة الإمام أحمد قد جرَّد تلك القضية من عمقها اللاهوتي وجعل السيادة لرؤية عامية لا تقيم وزناً لبعد التعالي في الإسلام كما يتمثل بالقرآن، ولا سيما بالقرآن المكي. فالوعي الديني، كما سيعمِّمه أهل الحديث ووُضّاعه على نطاق الجمهور الكبير، هو وعي غث ومسطح، يعوزه البعد الميتافيزيقي والعمق الروحي معاً[٨٢].

(٨١) **مناقب أحمد**، ص٤٤٨. وهنا أيضاً يتدخل الذهبي، بعد أن ساق هذه الحكاية، ليقول: «هذه الحكاية لا تصح» (**سيَر أعلام النبلاء**، أ ج٩، ص٢٥٥).

(٨٢) نحن نحوز من داخل المؤسسة الحديثية نفسها شاهداً يعزز ما نقوله هنا عن الغثاثة اللاهوتية والسوقية الفكرية اللتين طغت موجتهما مع انتصار أهل الحديث بالتواقت مع تسييد العامة. فابن قتيبة، الذي كان - كما رأينا - أول من تصدى للمنافحة عن الإيديولوجيا الحديثية، هو نفسه من كتب صفحة هجائية مقذعة عن الكيفية التي حوَّل بها أهل الحديث محنة خلق القرآن إلى محنة لا للفكر وحده، بل حتى للفكر الديني بما هو كذلك. ففي كتابه المعروف **باختلاف اللفظ**، الذي كتبه هو الآخر في الرد على المعتزلة وانتصارهم لعقيدة خلق القرآن، لم يتردد في أن يوجه سهام نقده إلى خصومهم من أهل الحديث بسبب ما دللوا عليه من فجاجة وغثاثة في انتصارهم لعقيدة لامخلوقية القرآن، قائلاً في ذلك بالحرف الواحد: «وكان آخر ما وقع من الاختلاف [= في اللفظ بالقرآن] أمراً خاصاً بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسنَّة ظاهرين وبالاتباع قاهرين... إلى أن كادهم الشيطان بمسألة لم يجعلها الله تعالى أصلاً في الدين ولا فرعاً، في جهلها سعة، وفي العلم بها فضيلة، فنما شرُّها وعظم شأنها حتى فرَّقت جماعتهم وشتَّتت كلمتهم ووهَّنت أمرهم، وأشمتت حاسدهم، وكفت عدوهم بألسنتهم وعلى أيديهم، فهو دائب يضحك منهم ويستهزئ بهم، حين رأى بعضهم يكفِّر بعضاً، وبعضهم يلعن بعضاً، ورآهم مختلفين وهم كالمتفقين، ومتباينين وهم كالمجتمعين، ورأى نفسه وقد صار لهم سِلماً بعد أن كان لهم حرباً... وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الإلفة ولا مما يوجب الوحشة، لأنهم يجمعون على أصل واحد وهو القرآن كلام الله غير مخلوق... وإنما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه، فتعلق كل فريق بشعبة منه، ولم يكن معهم آلة التمييز ولا فحص النظّارين ولا علم أهل اللغة... وقد بلي المستبصر المسترشد بإعناتهم ومحنتهم وإغلاظهم لمن خالفهم وإكفاره وإكفار من شكَّ في كفره، فإنه ربما ورد الشيخُ المِصْرَ، فقعد للحديث وهو من الأدب غفل ومن التمييز، ليس له من معاني العلم إلا تقادم سنِّه وأنه قد سمع ابن عيينة وأبا معاوية [= المحدِّث محمد بن خازم] ويزيد بن هارون وأشباههم، فيبدأونه قبل الكتاب [= عنه] بالمحنة، فالويل له إن تلعثم أو تمكَّث، أو سعل أو تنحنح، قبل أن يعطيهم ما يريدون، فيحمله الخوف من قدحهم فيه وإسقاطهم له على أن يعطيهم الرضا، فيتكلم بغير علم، ويقول بغير فهم، فيتباعد من الله في المجلس الذي أراد أن يتقرب فيه منه. وإن كان ممن يعقد على مخالفتهم سام نفسه إظهارَ ما يحبون ليكتبوا عنه [= الحديث]. وإن رأوا حدثاً=

ولا ريب في أن ذلك الوعي الديني المسطَّح، الذي كُتبت له الغلبة على غيره من أشكال الوعي الديني ابتداء من القرن الخامس الهجري فصاعداً، **في زمن كان فيه الوعي الديني هو الشكل الأعم والأكثر فاعلية للوعي البشري في مطلقه**، لعب دوره الأكيد في دخول الإسلام وحضارته - بعد قرون ثلاثة أو أربعة من عصر ذهبي - في ليل الانحطاط الطويل.

ولكن بصرف النظر عن الحكايات العجائبية جميعها، التي نسجت حول تكة الإمام أحمد في المحنة، يبقى السؤال: هل تعرَّض الإمام للمحنة حقاً، لا بمعنى الامتحان - فهو قد امتُحن فعلاً - بل بالمعنى الذي بات لهذه الكلمة كمحطة ضرورية على طريق التطويب مكافأةً له على الصمود في عملية تعذيب وتنكيل لا يطيقها - باستثناء الصدِّيقين والقديسين - العاديون من البشر؟

لنستعرض إذاً ما هو متاح لنا من معلومات عن محنة ابن حنبل بعناصرها الثلاثة: الاستجواب والسجن والضرب بالسياط، لانتزاع الإقرار أو ما سمِّي في الأدبيات المتداولة بـ «الإجابة».

فمن المعلوم أن المأمون كان «أظهر المحنة» في ربيع الأول من سنة ٢١٨هـ وهو في طريقه إلى بلاد الروم، وذلك في رسالتين متتاليتين وجَّههما إلى عامله في بغداد، إسحاق بن إبراهيم، طالباً إليه أن يُخضِع للامتحان في مسألة خلق القرآن عدة نفر ممن «نسبوا أنفسهم إلى السنَّة»، ثم أن يشخص إليه في عسكره في طرسوس مَن قد لا «يجيب» منهم. وكان في عداد من تلكأوا في الإجابة أحمد بن حنبل الذي أبى أن

=مسترشداً أو كهلاً متعلماً سألوه، فإن قال لهم: أنا أطلب حقيقة هذا الأمر وأسأل عنه ولم يصحَّ لي شيء بعد، وإنما صدقهم عن نفسه واعتذر بعذره، والله يعلم صدقه... كذَّبوه وآذوه وقالوا: خبيث فاهجروه ولا تقاعدوه» (ابن قتيبة: **كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبِّهة**، حققه ونشره كاظم حطيط في: **مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت ١٩٩٠، ص٩٨-١٣٢. ولنلاحظ أن ابن قتيبة يطلق على هذا الفريق من أهل الحديث الاسم الازدرائي نفسه الذي يطلقه عليهم خصومهم المعتزلة [= الجهمية]: **المشبهة**، علماً بأن التشبيه مذهب لاهوتي عامِّي يتصور الله على مثال الإنسان، له فم وعينان ويدان ورجلان، يأكل ويشرب ويضحك ويعبس وينام، الخ.

يجادل في كون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، مكتفياً بالتوكيد على أنه «كلام الله لا أزيد عليه». فما كان من إسحاق بن إبراهيم إلا أن أمر بقيده في الحديد، مع زميل له هو محمد بن نوح، ثم أشخصه مع عدد من الممتحَنين «إلى طرسوس ليقيموا بها إلى حين خروج أمير المؤمنين من بلاد الروم». ولكن «لما صاروا إلى الرقة بلغتهم وفاة المأمون». فأمر واليها بردِّهم إلى إسحاق بن إبراهيم في بغداد، وأمر هذا الأخير بدوره - لـمَّا استلمهم - «بلزوم منازلهم، ثم رخَّص لهم بعد ذلك في الخروج»[٨٣].

إلى هنا تنتهي قصة المحنة المأمونية كما رواها الطبري، ليبدأ فصل جديد منها برواية أبي نعيم الأصبهاني والخطيب البغدادي وابن الجوزي والسبكي وآخرين، ممن اعتمدوا في رواياتهم على سيرة أحمد بن حنبل كما وضعها من بعده ابنه صالح. وطبقاً لهذا الفصل الجديد من القصة، فإن أحمد بن حنبل، بعد وفاة المأمون في رجب ٢١٨هـ، رُدَّ إلى بغداد مقيَّداً ثم «صير إلى الحبس في دار اكتُريت له... ثم نُقل بعد ذلك إلى سجن العامة بالموصلية». ويضيف صالح بن أحمد: «قال أبي: لما كان في شهر رمضان لليلة سبع عشرة خلت منه حُوِّلتُ من السجن إلى دار إسحاق بن إبراهيم وأنا مقيد بقيد واحد، يُوجَّه إليَّ في كل يوم رجلان... هما أحمد بن رباح وأبو شعيب الحجاج، يكلمانني ويناظرانني. فمكثت على هذه الحال ثلاثة أيام... فلما كانت الليلة الرابعة وجَّه المعتصم بنا إلى إسحاق بن إبراهيم يأمره بحملي [إليه]. فأُدخلت على إسحاق فقال لي: يا أحمد، إنها والله نفسك، إنه حَلَف أن لا يقتلك بالسيف وأن يضربك ضرباً بعد ضرب». ولم يلبث إسحاق بن إبراهيم أن وجَّهه إلى المعتصم - الذي كان بويع له في رجب ٢١٨ بعد وفاة أخيه المأمون - فأُدخل عليه، وهو جالس، وابن أبي دؤاد حاضر[٨٤]، قد جمع أصحابه والدار غاصَّة بأهلها... فقال لي: لولا أن وجدتك في يد

(٨٣) الطبري، **التاريخ**، ج٥، ص١٩٤.

(٨٤) أحمد بن أبي دؤاد الإيادي (١٦٠-٢٤٠هـ)، من أبرز شخصيات السياسة والفكر في العصر العباسي الأول. كانت له كلمة مسموعة في بلاط المأمون، وتولى القضاء والمظالم في عهد المعتصم والواثق. قال عنه ابن كثير: «كان موصوفاً بالجود والسخاء وحسن الخلق ووفور الأدب. وفصَّل الخطيب البغدادي في الأخبار التي تدل على «كرمه وفصاحته وأدبه=

من كان قبلي ما تعرَّضت لك. ثم التفت إلى عبد الرحمن بن إسحاق[٨٥] فقال له: يا عبد الرحمن، ألم آمرك أن ترفع المحنة!»... ثم قال: «ناظروه وكلِّموه». ودارت المناظرة وتمسَّك ابن حنبل بالقول بأن القرآن كلام الله بدون زيادة. ثم تجددت في اليوم التالي. وكان أحمد كلما «جاؤوا بشيء من الكلام مما ليس في كتاب الله ولا سنَّة رسول الله ولا فيه خبر ولا أثر» قال: «ما أدري ما هذا». وفي صبيحة اليوم الثالث أعيد إدخال أحمد، وهو في قيوده، على المعتصم في مجلسه لتُستأنف المناظرة. ولكن نظراً إلى ثقل تلك القيود، فقد بادر ابن حنبل يُخرج تكَّته من سراويله يشدُّها بها. ونظراً إلى الأهمية الدلالية لهذا المقطع فلنترك الكلام له: «جاء ابن أبي دؤاد فقال: إنه حلف أن يضربك ضرباً وأن يحبسك في موضع لا ترى فيه الشمس، فقلت له: فما أصنع؟ حتى إذا كدت أُصبح قلت: لخليق أن يحدث في هذا اليوم من أمري شيء. **وقد كنت أخرجت تكَّتي من سراويلي فشددت بها الأقياد أحملها بها إذا توجَّهت إليه. فقلت لبعض من كان معي، الموكل بي: أريد لي خيطاً، فجاءني بخيط فشددت به الأقياد وأعدت التكَّة في سراويلي ولبستها كراهية أن يحدث شيء من أمري فأتعرَّى**[٨٦]... وأُدخلت عليه والقوم حضور، وقوم معهم السيوف وقوم معهم السياط وغير ذلك من الزي والسلاح. وقد حُشيت الدار بالجند ولم يكن في اليومين الماضيين كبير أحد من هؤلاء. حتى إذا صرت إليه قال: ناظروه وكلموه، فعادوا لمثل مناظرتهم، فدار بيني وبينهم كلام كثير... فلما ضجر وطال المجلس قال: عليك لعنة الله، خذوه اخلعوه اسحبوه. قال: فأُخذت فسُحبت ثم خُلعت. ثم قال: العُقابين[٨٧] والسياط، فجيء

=وحلمه ومبادرته إلى قضاء الحاجات». ولكن انتسابه إلى المذهب العتزلي ألَّب عليه الحنابلة وحمَّلوه مسؤولية المحنتين: محنة خلق القرآن ومحنة ابن حنبل. وبلسانهم قال السيوطي وهو يعدد من مات في أيام خلافة المتوكل من الأعلام: «... وابن أبي دؤاد ذاك الكلب لا رحمه الله».

(٨٥) هو قاضي الجانب الشرقي من بغداد.

(٨٦) غني عن البيان أن هذا المقطع الذي سوَّدناه من سيرة أحمد كما رُويت عن ابنه صالح هو الذي أطلق الحبل على غاربه لمخيال المتخيلين ليلفقوا كل ما لفقوه من الحكايات عن أعجوبة تكَّة الإمام.

(٨٧) العُقابان: خشبتان يُشبح الرجل بينهما ليُجلد.

بعقابين والسياط...[٨٨] ثم قال للجلادين: تقدموا، فنظر إلى السياط فقال: ائتوا بغيرها، ثم قال لأحدهم: أَدْنِه أوجعْ، قطع الله يدك. فتقدم فضربني سوطين ثم تنحى. فلم يزل يدعو واحداً بعد واحد فيضربني سوطين ويتنحى. ثم قام حتى جاءني وهم محدقون به فقال: ويحك يا أحمد تقتل نفسك؟... ثم رجع فجلس على الكرسي ثم قال للجلاد: أدنه، شدَّ، قطع الله يدك. ثم لم يزل يدعو بجلاد بعد جلاد فيضربني سوطين ويتنحى، وهو يقول له شدَّ قطع الله يدك». ويختم صالح: «قال أبي: فذهب عقلي وما عقلت إلا وأنا في حجرة أطلق عني الأقياد... ثم جيء بي إلى دار إسحاق بن إبراهيم، فنودي بصلاة الظهر فصلَّينا الظهر»[٨٩].

عند هذا الحد يوقف صاحب **الحلية** اقتباسه عن صالح بن أحمد عن محنة أبيه من دون أن يشير بصريح العبارة إلى أنه في ذلك اليوم أمر المعتصم بإطلاقه، بل: «وخلع عليه» طبقاً لإحدى الروايات، وأنزل بـ «من تولى ضربه عقوبات ظاهرة» طبقاً لرواية أخرى[٩٠].

والسؤال الآن: كم سوطاً ضُرب أحمد بن حنبل في محنة تلك الأيام الثلاثة مجتمعة؟ المسعودي يؤكد في **مروج الذهب** أنه ضرب ثمانية وثلاثين سوطاً[٩١]. وابن الجوزي ينقل عن «إبراهيم بن محمد بن عرفة في **تاريخه** أن أحمد ضرب ستة وثلاثين

(٨٨) هنا أيضاً، وحيث أثبتنا النقاط الثلاث، يُخرق مبدأ الواقع، ولكن من داخل القصة هذه المرة، ومن قبل راويها بالذات، إذ سيضع صالح على لسان أبيه قوله: «وقد كان صار إلي شعرتان من شعر النبي (ص) صررْتهما في كمِّ قميصي، فنظر إسحاق بن إبراهيم إلى الصرة في كمِّ قميصي فوجَّه إلي: ما هذا المصرور في كمِّك؟ فقلت: شعر من شعر النبي (ص). فسعى بعض القوم إلى القميص ليحرقه في وقت ما أقمت بين العُقابين فقال لهم: لا تحرقوه وانزعوه عنه». وسوف نرى أن تينك الشعرتين المزعومتين من شعر النبي ستصيران في روايات أخرى ثلاثاً، وسيكون لهما دور كبير في إحكام تطويب الإمام أحمد ساعة وفاته.

(٨٩) **حلية الأولياء**، ج٩، ص١٩٨-٢٠٤.

(٩٠) **شذرات الذهب**، ج٢، ص٣٩.

(٩١) **مروج الذهب**، ج٤، ص٢٧١. والمسعودي يؤكد أن ضرب المعتصم لأحمد بن حنبل كان سنة ٢١٩هـ.

سوطاً»[٩٢]. وبدوره يراوح الجاحظ حول الثلاثين فيقول في شاهد ستكون لنا إليه عودة: إن أحمد قد ضرب ثلاثين سوطاً مع التحديد بأنها كانت «مقطوعة الثمار»، أي ليِّنة لا تؤذي. بل إن هناك رواية ساقها حنبل بن إسحاق في السيرة التي كتبها عن عمه تقول إن «المعتصم قال لابن أبي دؤاد بعدما ضُرب أبو عبد الله: «كم ضُرِب؟»، قال: «أربعة أو نيفاً وثلاثين سوطاً»[٩٣]. وهي الرواية التي يستعيدها الصفدي بحرفها تقريباً في **الوافي بالوفيات**[٩٤].

ورغم شبه الإجماع هذا على رقم «الثلاثين ونيف»[٩٥] فإن «أجهزة الدعاية» الحنبلية والحديثية لم تحجم عن تضخيم هذا العدد إلى عشرة أضعافه، وعن رفع عدد من ضربوا الإمام إلى مئة وخمسين جلاداً. هكذا روى ابن عساكر على لسان أبي بكر الشهرزوري أنه قال: «رأيت أبا ذر بشهروز وقد قدم مع واليها، وكان منقطعاً بالبرص، يعني: كان ممن ضرب أحمد بن حنبل، قال: دُعينا في تلك الليلة ونحن خمسون ومائة جلاد، فلما أُمرنا بضربه كنا نغدو حتى نضربه ونمرّ، ثم يجيء الآخر على إثره ثم يضرب»[٩٦].

---

(٩٢) **مناقب أحمد**، ص٤٥١. وابن عرفة هو المعروف بنفطويه، وكان أقرب المؤرخين إلى الأحداث لأنه توفي في بغداد سنة ٣٢٣هـ.

(٩٣) **سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٢٥٣.

(٩٤) صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٠، ج٦، ص٢٢٧. وإذا صحت هذه الرواية تكون لها دلالة لا تخلو من أهمية. فأنْ يستفهم المعتصم قاضي قضاته ابن أبي دؤاد كم سوطاً ضُرب ابن حنبل فهذا معناه أنه لم يحضر جلده، ولا استحث الجلاد على الشد في ضربه، ولا أدار مع ابن حنبل الجدال الذي ادعى ابن هذا الأخير أنه أداره معه. ومن ثم يكون إحضار «أمير المؤمنين» في جلسة المناظرة والجلد هو من قبيل التضخيم المسرحي للمشهد والتفخيم لابن حنبل نفسه.

(٩٥) بل إن ابن الجوزي يورد في **المنتظم** في حوادث سنة ٢١٩ أن الإمام أحمد ضُرب، طبقاً لإحدى الروايات، «ثمانية عشر سوطاً» فقط.

(٩٦) **تاريخ دمشق**، ج٥، ص٣١٣. وقد أورد السبكي الرواية نفسها في **طبقات الشافعية الكبرى**، لكنه جعلها على لسان السهروردي بدلاً من الشهرزوري.

وعلاوة على هذا الغلو في كمٍّ الضرب والضاربين، كان لا بد أيضاً من التهويل في شدَّته. وهكذا رُوي على لسان «خبير» في «الضرب والعلاجات» جيء به ليعالج أحمد بن حنبل بعد ضربه أنه قال: «والله لقد رأيت من ضُرب ألف سوط، ما رأيت ضرباً أشد من هذا»[٩٧]. كما قيل على لسان أحد جلاديه بعد أن تاب، وهو المسمى بشاباص التائب، أنه قال: «لقد ضربتُ أحمد بن حنبل ثمانين سوطاً، لو كان في فيل لهدَّته». كما قيل على لسانه أيضاً: «والله لقد ضربته، لو أُبرك لي بعير فضربته ذلك الضرب لنقبتُ عن جوفه»[٩٨].

والواقع أن هذا الغلو كان، من وجهٍ ما، ضرورياً. فأن يكون أحمد بن حنبل قد ضرب نيفاً وثلاثين سوطاً فإن حساسية إنسان القرن الحادي والعشرين تجاه كل شكل من أشكال العقوبات الجسدية قد تجعله يستهول ذلك الرقم. ولكن بالإحالة إلى عصر أحمد بن حنبل وثقافة القرون الوسطى بمجملها، فإن عدد ما ضُرب به من السياط يبقى أدنى من نصف عقوبة شارب الخمر التي جُعل حدُّها ثمانين سوطاً. بل إن عقوبة ابن حنبل تبقى هينة للغاية عددياً إذا ما قورنت بعقوبات «من ضُرب من كبار العلماء» في الإسلام، ومنهم، على سبيل المثال لا الحصر: «عبد الرحمن بن أبي ليلة، ضربه الحجاج أربع مائة سوط ثم قتله... وسعيد بن المسيّب، ضربه عبد الملك بن مروان مائة سوط... وأبو عمرو بن العلاء ضربه بنو أمية خمس مائة سوط... ويزيد الضبي ضربه الحجاج أربع مائة سوط»[٩٩]. ونستطيع أن نضيف إلى هذه القائمة الإمام مالك بن أنس نفسه الذي قيل إن المنصور ضربه سبعين سوطاً، وفي بعض الروايات تسعين.

ثم إن محنة أحمد بن حنبل حتى لو صحَّ كل ما قيل فيها وعنها - وسوف نرى أنه لا يصح - لا تصمد للقياس مع محنة ضحايا آخرين في مسألة خلق القرآن، ومنهم

(٩٧) حلية الأولياء، ج٩، ص٢٠٣.

(٩٨) مناقب أحمد، ص٤٤٩.

(٩٩) نفسه، ص٤٦٣.

نُعيم بن حماد وأبو يعقوب البويطي. فقد أشخصا سنة ٢٢٣ أو ٢٢٤ من مصر إلى بغداد مقيَّدين، فلما امتنعا عن الإجابة حُبسا، ولم يزالا محبوسين بقيودهما حتى ماتا، أولهما في سنة ٢٢٩، وثانيهما في سنة ٢٣١. بل إن نعيم بن حماد لما توفي في سجن العسكر بسامراء «جُرَّ بأقياده فألقي في حفرة ولم يُكفَّن ولم يصلَّ عليه، فعل ذلك به صاحب بن أبي دؤاد». وهذا فضلاً عن أحمد بن نصر الخزاعي الذي صُلب بعد قتله وبقي رأسه معلقاً في بغداد وجذعه في سامراء لستٍّ سنوات قبل أن يأمر المتوكل بإنزاله ودفنه. ولئن يكن ابن الجوزي هو من أفرد فصلاً على حدة من كتابه لهؤلاء الضحايا الآخرين لمحنة خلق القرآن ممن «لم يجيبوا»، فإن العبارة التي ختم بها هذا الفصل جديرة بأن نتوقف عندها. قال: «وعموم هؤلاء الذين لم يجيبوا أُهمل منهم قوم وحُبس منهم قوم، فلم يُلتفت إليهم، وإنما كان المقصود أحمد بن حنبل لجلالة قدره وعظم موقعه»[١٠٠].

والحال أن هذه الجملة الأخيرة قمينة بأن تُعكس حتى تطابق الواقع التاريخي: فليس «جلالة قدره وعظم موقعه» هو ما فرض أن تُسلَّط تلك الأضواء كلُّها على عذابات الإمام وآلامه في محنته، بل إن تلك الأضواء ما سُلطت بالأحرى، في أزمنة تالية، إلا ليجلَّ قدره ويعظم موقعه ويُرفع إلى «مقام الصدِّيقين».

وإنما في هذا السياق التطويبي ينبغي أن نفهم ما نُسب إلى الإمام من معجزات ليس في أثناء محنته فحسب، بل في حياته اللاحقة، ثم بعد مماته، وهذا من دون أن تُعزى إلى سائر ضحايا المحنة وشهدائها أية معجزة[١٠١]. ففي أيام المحنة، وعلاوة على أعجوبة التكَّة، قُرن يوم ضربه بحدثين خارقين: ففي عَبَدان، كما يروي ابن عساكر، زُلزلت الأرض توجعاً واحتجاجاً[١٠٢]، وفي مكة نفسها سرى خبر ضربه بنوع من

(١٠٠) **مناقب أحمد**، ص٥٣٩.

(١٠١) نستثني من هذا الحكم أحمد بن نصر الخزاعي الذي قيل إن رأسه، المعلق في الجانب الشرقي من بغداد، بقي يقرأ آي القرآن إلى حين إنزاله بعد ستة أعوام.

(١٠٢) **تاريخ دمشق**، ج٥، ص٣١٣.

تلغراف سماوي: فقد روى أبو عمر المخزومي قال: «كنت بمكة أطوف البيت مع سعيد ابن منصور [= شيخ الحرم] فإذا صوت من ورائي: ضُرب أحمد بن حنبل اليوم. قال: فجاء الخبر أنه ضرب في ذلك اليوم»(١٠٣).

ثم لم تلبث، بعد المحنة، أن كرَّت سبحة المعجزات والعجائب، وإن أُطلق عليها من قبيل الاحتياط اللاهوتي اسم **الكرامات**، وفي المقدمة منها معجزة المُقْعَدة. فقد روى صاحب **الحلية**، ومن بعده ابن عساكر في **تاريخ دمشق** وابن الجوزي في **المناقب** والذهبي في **السِير**، عن علي بن أبي هرارة قال: «كانت أمي مقعدة نحو عشرين سنة، فقالت لي يوماً: اذهب إلى أحمد بن حنبل فاسأله أن يدعو الله لي. فسرت إليه فدققت على الباب وهو في دهليزه فلم يفتح لي، وقال: من هذا؟ فقلت: أنا رجل من أهل ذلك الجانب، سألتني أمي، وهي زمِنة مقعدة، أن أسألك أن تدعو الله لها. فقال: نحن أحوج إلى أن تدعو الله لنا. فولَّيت منصرفاً. فخرجت امرأة عجوز من داره فقالت: أنت الذي كلَّمت أبا عبد الله؟ قلت: نعم. قالت: قد تركتُه يدعو الله لها. قال: فجئت من فوري إلى البيت، فدققتُ الباب فخرجتْ أمي على رجليها تمشي حتى فتحت الباب فقالت: قد وهب الله لي العافية»(١٠٤).

وهو ذا نموذج من المعجزات التي أورد ابن الجوزي أخبارها في الباب الذي أفرده من **المناقب** «في ذكر كراماته وإجابة سؤاله»: «حدثنا أبو طالب علي بن أحمد قال: دخلت يوماً على أبي عبد الله وهو يملي عليَّ، وأنا أكتب، فاندقَّ قلمي، فأخذت قلماً أعطانيه، فجئت بالقلم إلى أبي علي الجعفري فقلت: هذا قلم أبي عبد الله أعطانيه، فقال لغلامه: خذ القلم فضعه في النخلة عسى تحمل، فوضعه في النخلة، فحملت النخلة»(١٠٥).

(١٠٣) **مناقب أحمد**، ص٤٥٢.

(١٠٤) **حلية الأولياء**، ج٩، ص١٨٦-١٨٧.

(١٠٥) لنلاحظ أن كثيراً من الكرامات المعزوة إلى أحمد بن حنبل تتصف، مثلها أصلاً مثل أكثر أدبيات المعجزة في=

وهو ذا أيضاً نموذج آخر يرويه هذه المرة على لسان فاطمة بنت أحمد بن حنبل، قالت: «وقع الحريق في بيت أخي صالح، وكان قد تزوج إلى قوم مياسير، فحملوا إليه جهازاً شبيهاً بأربعة آلاف دينار، فأكلته النار، فجعل صالح يقول: ما غمَّني ما ذهب مني إلا ثوب لأبي كان يصلي فيه، أتبرك به وأصلي فيه[١٠٦]، قالت: فطفئ الحريق ودخلوا، فوجدوا الثوب على سرير قد أكلت النار ما حواليه والثوب سليم». ويضيف ابن الجوزي وهو بصدد الكلام على أشياء أحمد غير القابلة للاحتراق أو للغرق، فيقول على لسان نفسه: «قلتُ: وهكذا بلغني عن قاضي القضاة علي بن الحسين الزينبي أنه حكى أن الحريق وقع في دارهم، فاحترق ما فيها إلا كتاب كان فيه شيء بخط أحمد. قلت: ولما وقع الغرق ببغداد في سنة أربع وخمسين ومائة وغرقت كتبي، سَلِمَ لي مجلد فيه ورقتان بخط الإمام أحمد»[١٠٧].

بل إن ابن الجوزي يذهب إلى أبعد من ذلك فيفرد باباً في أواخر **المناقب** يعنونه: «في ذكر تأثير موته عند الجن» ويقول فيه: «بلغني عن أبي زرعة أنه قال: كان يقال عندنا بخراسان إن الجنَّ نعت أحمد بن حنبل قبل موته بأربعين صباحاً». ويضيف في السياق عينه روايةً عن أحمد بن محمد بن محمود قال: «كنت في البحر مقبلاً من ناحية السند،

=الإسلام، بطابع نثري - بالمعنى الهيغلي للكلمة - يفتقد البعد اللاهوتي كما الأسطوري. وربما يكون مردُّ ذلك إلى الشاغل العاميِّ لمنتجي الأحاديث والآثار، وإلى محدودية سقفهم الثقافي بـ «قال وقيل»، وقطيعتهم مع علم الكلام والفلسفة، وانصرافهم عن كل شكل من أشكال التأصيل النظري، وربما أيضاً ما أباحوه لأنفسهم من نهج التلفيق والوضع الرخيص، وبكلمة واحدة ما أسماه الذهبي نفسه «جهل المحدِّثين» (**سير أعلام النبلاء**، ج٩، ص٣٠٣). ولنعترف بأن هذه «النثرية» انعكست على عملنا بالذات إذ صرفته بدوره عن التأصيل النظري وعن المقاربة الإبستمولوجية للإشكاليات وحصرته في كثير من الأحيان بتفصيص النصوص وغربلتها لتمييز صحيحها من زؤانها.

(١٠٦) هنا لا يتمالك محقق المناقب نفسه عن أن يعلق: «هذا التبرك أمر غير محمود، بل هو من البدع، وقد يكون من أسباب الشرك إذا كان مؤداه طلب البركة من هذا الثوب ونحوه مما يستعمله الصالحون».

(١٠٧) **مناقب أحمد**، ص٣٩٧-٤٠٠. والجدير بالذكر أن الإمام الذهبي، الذي يستعيد هذه القصة عن ابن الجوزي، يضيف من عندياته - على الرغم مما وجدناه يدلل عليه حتى الآن من حسٍّ نقدي -: «قلتُ: وكذا استفاض وثبت أن الغرق الكائن بعد العشرين وسبع مائة ببغداد عامَ على مقابر مقبرة أحمد، وأن الماء دخل في الدهليز علوَّ ذراع، ووقف بقدرة الله، وبقيت الحُصُر حول قبر الإمام بغبارها، وكان ذلك آية.» (**سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٢٣١).

فقمت في الليل فإذا هاتف من ناحية البحر يقول: مات العبد الصالح أحمد بن حنبل. فقلت لبعض من كان معنا: من هذا؟ فقال: هذا من صالحي الجن. ومات أحمد تلك الليلة». وعلى لسان أبي بكر المروزي يروي أخيراً: «قال: قال رجل بطرسوس: أنا من اليمن، وكانت لي بنت مصابة، فجئت بالعزَّامين فعزَّموا عليها ففارقها الجني على أن لا يعاود، فعاود بعد سنة، فقلت: أليس قد فارقتَ على أن لا تعاود؟ قال: بلى، ولكن مات اليوم رجل بالعراق يقال له أحمد بن حنبل. فذهبت الجن كلها تصلي عليه إلا المَرَدة وأنا منهم»(١٠٨).

وبالإضافة إلى هذه العجائب التي تحيل إلى عالم ما وراء الواقع، اصطُنعت أيضاً أخبار عجائبية تزيِّف الواقع نفسه. هكذا روى عبد الله بن أحمد عن أبيه قال: «حج أبي خمس حجج ماشياً واثنتين راكباً»(١٠٩).

كذلك روى الوركاني، جار أحمد بن حنبل، أنه «يوم مات أحمد بن حنبل وقع المأتم والنوح في أربعة أصناف: المسلمين واليهود والنصارى والمجوس. وأسلم يوم مات عشرون ألفاً من اليهود والنصارى والمجوس»(١١٠).

وقد امتد هذا التزوير إلى التراث النبوي نفسه. فلأن ابن حنبل توفي يوم الجمعة فقد لُفِّق على لسان الرسول حديث مؤداه: «ما من مسلم يموت يوم الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر». كذلك روى عبد الله بن أحمد أن القصعة التي كان أبوه يأكل فيها هي «قصعة النبي»، وأنه كان في حوزته «ثلاث شعرات من شعر النبي» أعطاه إياها «بعض

(١٠٨) **مناقب أحمد**، ص٥٦٧-٥٦٨.

(١٠٩) **حلية الأولياء**، ج٩، ص١٧٥. وفي زيادة: «ولم تتشقق قدماه».

(١١٠) علَّق الذهبي على هذا الخبر بقوله: «هذه حكاية منكرة»، وأضاف أن كذبها ينكشف متى ما علم المرء أن الوركاني، راويها، «مات قبل أحمد بن حنبل بثلاث عشرة سنة» (**سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٣٤٣).

ولد الفضل بن الربيع وهو في الحبس»، «فأوصى أبو عبد الله عند موته أن يُجعل على كل عين شعرة، وشعرة على لسانه، ففُعل ذلك به عند موته»[(١١١)].

هذه القدرة اللامتناهية على الاختلاق، التي تعضدها قابلية لامحدودة أيضاً للتصديق، تحدونا إلى طرح قضية المحنة من جديد، ولكن لنتساءل هذه المرة: هل صمد أحمد بن حنبل فعلاً كل ذلك الصمود وامتنع عن «الإجابة» ولو كلَّفه هذا الامتناع من السجن والضرب والتنكيل ما لا يطيقه سوى من يعلمون أن الشهادة كُتبت عليهم حتماً وإن لم يستشهدوا؟

إن أول وثيقة متاحة لنا بهذا الخصوص هي وثيقة سالبة، أو «صامتة» بالأحرى. فكبير مؤرخي الإسلام الذي كانه الطبري - الذي ندين له أصلاً بنصوص الرسائل المتبادلة بين المأمون وعامله في بغداد إسحاق بن إبراهيم، وهي أهم وثائق المحنة بإطلاق - نقول: الطبري هذا لم يذكر حرفاً عن محنة ابن حنبل وضربه وتعذيبه مع أنها تُصوَّر لنا على أنها كبرى وقائع العصر. والواقع أن اسم أحمد بن حنبل لا يرد إلا مرة واحدة في رسالة المأمون الجوابية إلى عامله، وفيها بالحرف: «أما أحمد بن حنبل وما تكتب عنه، فأعْلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة وسبيله فيها، واستدل على جهله وآفته بها»[(١١٢)].

والحال، ماذا كانت مقالة أحمد بن حنبل تلك؟ إن الطبري هو أيضاً من يروي أنه لما جاء دور أحمد بن حنبل للاستجواب من قبل إسحاق بن إبراهيم سأله هذا الأخير:

(١١١) **مناقب أحمد**، ص٥٤٥. وقد كنا رأينا في رواية المحنة أن عدد تلك الشعرات المزعومة اثنتان لا ثلاث. بل هي، في رواية أخرى تساق على لسان عبد الله بكر أبناء ابن حنبل، واحدة. فقد روى: «رأيت أبي آخذاً شعرة من شعر النبي (ص) فيضعها على فيه فيقبّلها، وأحسب أني رأيته يضعها على عينيه ويغمسها في الماء ثم يشربه ثم يستشفي بها» (**حلية الأولياء**، ج٩، ص١٨٣-١٨٤).

(١١٢) الطبري، **التاريخ**، ج٥، ص١٩٢.

«ما تقول في القرآن؟ قال: هو كلام الله. قال: أمخلوق هو؟ قال: هو كلام الله لا أزيد عليه»(١١٣).

وليس عسيراً علينا أن ندرك ما في هذا الجواب من ذكاء وتهرُّب معاً. فابن حنبل، بتوكيده أن القرآن هو كلام الله بلا مزيد، يكون قد تحاشى الإجابة بأنه مخلوق أو غير مخلوق. وهذا ما أدركه المأمون حينما طلب من عامله - الذي نقل إليه جواب أحمد بن حنبل - أنْ «أَعْلِمْه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة وسبيله فيها». ويبدو أن مقالة ابن حنبل هذه آتت مفعولها التهرُّبي لأن المأمون لم يطلب من عامله أن يستتيبه على نحو ما أمره باستتابة بشر بن الوليد ومن قال بمقالته من أن القرآن غير مخلوق، حيث جاء في رسالة المأمون الجوابية إلى عامله: «استتبه [= بشر بن الوليد]... فإن تاب فأشهر أمره وأمسك عنه، وإن أصرَّ على شِركه ودفع أن يكون القرآن مخلوقاً بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه»(١١٤). وصحيح أن الطبري يذكر أن ابن حنبل - ومعه زميله محمد بن نوح - هما وحدهما من دون سائر المتحنين اللذان امتنعا عن الإجابة، مما اضطر إسحاق بن إبراهيم إلى أن يأمر بشدِّهما في الحديد وبتوجيههما إلى طرسوس حيث «عسكر أمير المؤمنين». ولكنه لا يلبث أن يضيف أنه لما ورد بعد أيام «كتاب من المأمون» بادر يرسل بقية المتحَنين - وتعدادهم اثنان وعشرون يسميهم

(١١٣) الطبري، **التاريخ**، ج٥، ص١٩٠.

(١١٤) الواقع أن هذا التعصب من جانب المأمون على بشر بن الوليد لا يعود السبب فيه، كما قد يبدو من النص هنا، إلى موقفه اللاهوتي من مسألة خلق القرآن. وبالأصل، لم يكن المأمون ممن يقطع الرؤوس في مسألة محض لاهوتية. فأقسى ما طالب به عامله من عقاب بحقِّ كل من لا يماشيه في القول من أهل الحديث بأن القرآن مخلوق هو منعهم من الإفتاء والرواية، وهذا باعتراف الإمام الذهبي نفسه إذ ذكر في **تاريخ الإسلام** أن المأمون كتب في جوابه إلى إسحاق بن إبراهيم يقول: «**بلغنا ما أجاب به متصنِّعة أهل القبلة وملتمسو الرئاسة فيما ليسوا له بأهلٍ. فمن لم يجب أنه مخلوق فامنعه من الفتوى والرواية**» (ج١٥، ص٢٣). أما بشر بن الوليد، الذي كان المأمون ولاه القضاء، فيبدو أن التهديد بقطع رأسه جاء ردّاً على كذبه. إذ يروي الطبري أن بشراً، تهرُّباً منه من الإجابة بخلق القرآن، قال لإبراهيم بن إسحاق: «**قد استعهدت أمير المؤمنين ألا أتكلم فيه**». ويبدو أن هذه الجملة / الكذبة هي التي أثارت حنق المأمون إذ نفى في ردِّه على عامله في بغداد أن يكون ابن الوليد قد استعهده قائلاً بالحرف الواحد: «**فأما ما قال المغرور بشر بن الوليد في نفي التشبيه وما أمسك عنه من أن القرآن مخلوق وادعى من تركه الكلام في ذلك واستعهاده أمير المؤمنين فقد كذب بشر في ذلك وكفر، وقال الزور والمنكر، ولم يكن جرى بين أمير المؤمنين وبينه في ذلك ولا في غيره عهد ولا نظر**» (الطبري، ج٥، ص١٩١).

الطبري بأسمائهم - إلى طرسوس «ليقيموا بها إلى خروج أمير المؤمنين من بلاد الروم». والحال أنهم «لما صاروا إلى الرقة بلغتهم وفاة المأمون»، فأعادهم واليها إلى إسحاق ابن إبراهيم في بغداد، «فأمرهم إسحاق بلزوم منازلهم، ثم رخَّص لهم بعد ذلك في الخروج»[115].

إلى هنا تنتهي رواية الطبري للمحنة فلا يعود من ثَمَّ إلى ذكر خبرها في البقية الباقية من فصول كتابه الذي غطى الأحداث إلى سنة ٣٠٢هـ.

وينبغي أن نقول إن نص الطبري هذا لا يخلو من نقطة غامضة: فهو إذ يستخدم واو الجماعة في قوله: «فأمرهم إسحق بلزوم منازلهم ثم رخَّص لهم بعد ذلك بالخروج» لا يحدد هل كان ضمن هذه الجماعة ابن حنبل وابن نوح، أم اقتصرت على رجال الدفعة الثانية الاثنين والعشرين. وقد استغل الصنَّاع اللاحقون للأخبار هذه الثغرة في نص الطبري ليزعموا أن ابن حنبل لم يكن في عداد جملة المفرج عنهم، بل بقي محبوساً («في دار اكترُيت له» ثم في «سجن العامة بالموصلية») لمدة ثمانية وعشرين شهراً أو ثلاثين شهراً طبقاً لروايات أخرى، إلى أن ضربه المعتصم ذلك الضرب المبرِّح قبل أن يطلق سراحه.

والحال أننا نحوز قرينتين على أن ابن حنبل كان في عداد جملة العائدين من المتحَنين ممن أخلى إسحاق بن إبراهيم سبيلهم. أُولاهما يمكننا استخلاصها من نص الطبري نفسه: فلو صحَّ أن أحمد بن حنبل لم يشمله حكم الإعادة إلى بغداد والإفراج الذي شمل باقي أفراد جماعة المتحَنين، لكان هذا معناه أن مصيره بقي معلقاً ومجهولاً. والحال أن الطبري، الذي كتب تاريخه كما تُكتب القصص، ما كان ليترك مصير أحد أبطاله معلقاً في فراغ المجهول، ولا سيما إذا كان بمثل أهمية أحمد بن حنبل. ومن ثم فإن استخدام الطبري لواو الجماعة في كلامه عن ترخيص إسحاق بن إبراهيم للممتحَنين في

(١١٥) الطبري، **التاريخ**، ج٥، ص١٩٤.

الخروج من منازلهم - حيث كان فرض عليهم نوعاً من الإقامة الجبرية - لا بد أن يكون ساري المفعول على أحمد بن حنبل وإلا لما اكتملت القصة فصولاً، ولما كان الطبري انتقل من بعدها إلى الكلام على بيعة المعتصم في الشهر نفسه الذي مات فيه المأمون، أي رجب من سنة ٢١٨هـ.

ثم إننا نحوز من خارج نص الطبري قرينةً على أن أحمد بن حنبل **لم يُحبس** غداة وفاة المأمون بكل ما في كلمة **الحبس** من معنى، بل فرضت عليه إقامة جبرية «في دار اكتُريت له» حسب توصيف ابنه صالح. وصحيح أن هذا الأخير يضيف أنه بعد ذلك حبس في «سجن العامة بالموصلية»، ولكنه لم يحدد كم دامت الإقامة الجبرية وكم دام الحبس، وإن جمعهما معاً بقوله إن ذلك دام «ثلاثين شهراً ونيفاً». والحال أنه لا يستحيل أن تكون أكثر تلك المدة قد دامت في «الدار» لا في «سجن العامة». كما لا يستحيل أن يكون الأمر بنقل ابن حنبل إلى سجن العامة قد صدر بعد سنتين من تولي المعتصم الخلافة، وتحديداً في سنة ٢٢٠هـ. ومن ثم لا يكون **حبسه**، بملء معنى الكلمة، قد دام سوى أيام أو أسابيع. والقرينة التي نحوزها على ذلك ما قاله مصنِّف **الإنباء في تاريخ الخلفاء**: «في سنة عشرين ومائتين جرى على الإمام أحمد بن حنبل - قدَّس الله روحه ونوَّر ضريحه - ما جرى من الإخراق والحبس. وإنما حثَّ المعتصم على ذلك وحمله على ما فعل به أحمدُ بن أبي دؤاد لأنه كان معتزلياً، وكان الإمام أحمد - رضوان الله عليه - إمام أهل السنَّة»[116].

والواقع أنه لا يستبعد أن تكون ثغرة الغموض في نص الطبري بصدد مصير ابن حنبل، المعلق في الفراغ، مفتعلة. إذ لا يستبعد أن تكون حذفت من النص إشارة ما إلى إطلاق سراح ابن حنبل مع سائر من أُطلق سراحهم من الممتحَنين، لأن مثل هذه الإشارة

(١١٦) ابن العمراني، مصدر آنف الذكر، ص١٠٥.

كانت ستقف حائلاً دون بناء الأسطورة حول آلام الإمام أحمد وعذاباته، المتوَّجة بالجلْد على أيدي مئة وخمسين جلاداً بعد سجن طال أمده سنتين ونصف سنة.

ونحن نملك على كل حال دليلاً على أن نص الطبري قد جرى التلاعب به وإسقاط عبارة واحدة منه - على الأقل - لا تشهد لصالح أحمد بن حنبل وصلابة موقفه التي غدت موضوعاً للأسطرة. ففي نص الطبري، المتداول بين الأيدي اليوم، ترِد العبارة التالية: «فأحضر إسحاق بن إبراهيم [بعد تلقيه رسالة المأمون الآمرة إياه ببدء الامتحان] جماعة من الفقهاء والحكام والمحدِّثين، وأحضر أبا حسان الزيادي وبشر ابن الوليد وعلي بن أبي مقاتل والفضل بن الوليد والفضل بن غانم والذيال بن الهيثم وسجَّادة والقواريري **وأحمد بن حنبل**... فأُدخلوا جميعاً على إسحاق، فقرأ عليهم كتاب المأمون هذا مرتين حتى فهموه، ثم قال لبشر بن الوليد: ما تقول في القرآن؟... الخ.»(١١٧).

والحال أن العبارة ما قبل الأخيرة قد تعرضت لتحوير وإسقاط. ففي النص كما رواه الذهبي في **تاريخ الإسلام** والسبكي في **طبقات الشافعية**، ومن بعدهما تغري بردي في **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ومن بعدهم جميعاً السيوطي في **تاريخ الخلفاء**، أنه لما أُدخلوا جميعاً على إسحاق بن إبراهيم «عرض عليهم كتاب المأمون **فعرَّضوا وورُّوا، ولم يجيبوا ولم ينكروا**»(١١٨). فهذه الجملة التي أسقطت من نص الطبري المتداول اليوم لا تدع مجالاً للشك في أن الممتحَنين، بمن فيهم أحمد بن حنبل، دللوا على تهرُّب أكثر منهم على صلابة موقف. وبما أننا لسنا معنيين هنا إلا بهالة الأسطرة التي أحيط بها شخص الإمام أحمد، فلنشر إلى أننا نحوز نصَّين هما في غاية

(١١٧) هذا ما جاء بالحرف في الطبعة المشهورة التي حققها محمد أبو الفضل إبراهيم والتي صدرت طبعتها الأولى في القاهرة سنة ١٩٦٦، والتي أعادت دار الكتب العلمية ببيروت طبعها طبعات عديدة مع إسقاط اسم المحقق.

(١١٨) انظر على سبيل المثال: الإمام الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٧، ج١٥، ص٢٢.

الأهمية في الدلالة على حقيقة موقف ابن حنبل في المحنة ومن المحنة، ومما يزيدهما أهمية أنهما معاصران لحدث المحنة: أولهما لليعقوبي (ت ٢٩٢هـ) في **تاريخه**، وثانيهما للجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في رسالته **في خلق القرآن**.

ففي معرض الكلام على حوادث سنة ٢٢٠هـ يقول اليعقوبي: «وامتحن المعتصم أحمد بن حنبل في خلق القرآن، فقال أحمد: أنا رجل عُلِّمت علماً، ولم أُعْلَم فيه بهذا. فأحضر له الفقهاء وناظره عبد الرحمان بن إسحاق وغيره، فامتنع أن يقول إن القرآن مخلوق. فضُرب عدة سياط، فقال إسحاق بن إبراهيم: ولِّني يا أمير المؤمنين مناظرته، فقال: شأنك به. فقال إسحاق: هذا العلم الذي علمته نزل به عليك مَلَك أو علمته من الرجال؟ فقال: بل علمته من الرجال. فقال: شيئاً بعد شيء أو جملة؟ قال: علمته شيئاً بعد شيء. قال: فبقي عليك شيء لم تعلمه؟ قال: بقي عليَّ. قال: فهذا مما لم تعلمه، وقد علَّمكه أمير المؤمنين. **قال: فإني بقول أمير المؤمنين أقول. قال: في خلق القرآن؟ قال: في خلق القرآن. قال فأشهد عليه وخلع عليه وأطلقه إلى منزله**»[119].

أما النص الثاني فهو أقرب معاصرة لحدث المحنة بعدُ وأكثر اتصالاً بها لأن صاحبه - نعني الجاحظ - كان معنياً مباشرة، بصفته معتزلياً ومن أهل الكلام «النخبويين»، بالصراع مع أهل الحديث ممن كان يسمِّيهم بـ «نابتة زماننا» ويقرُّ لهم، على كل حال، بالتفوق العددي لأن «العوام معهم والحشد يطيعهم». ففي رسالته إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد، الذي خلف أباه في القضاء والمظالم في عهد الواثق، يستعرض وقائع المحنة وما دار فيها من نقاش «لاهوتي» بين ابن أبي دؤاد الأب وبين ابن حنبل حول خلق القرآن، وهو النقاش الذي لم يلبث أن تحول إلى «محنة» عندما أمر المعتصم - وقد استفزَّه أحمد بـ «معاندته» - بضربه. إلا أن الجاحظ لا يقرُّ بهذا الضرب إلا ليضيف بأنه كان ضرباً هيِّناً، إذ إن أحمد «لم يرَ سيفاً مشهوراً، ولا ضُرب ضرباً

(١١٩) اليعقوبي، **التاريخ**، المكتبة المرتضوية، النجف ١٣٥٨هـ/ ١٨٩١م، ج٣، ص١٩٨. والتسويد منا.

كثيراً، ولا ضُرب إلا ثلاثين سوطاً مقطوعة الثمار، مشعَّثة الأطراف... ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال موئسة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خلع قلبه بشدة الوعيد». ولكن الأهم من مسألة الضرب، خفَّته أو شدَّته، أن الجاحظ يؤكد لأبي الوليد ابن أحمد بن أبي دؤاد أن ابن حنبل «أفصح بالإقرار مراراً»، وهو الإقرار الذي علله أصحاب أحمد فيما يبدو بأنه من «باب التقية»(١٢٠). ولهذا يختم الجاحظ عرضه لامتحان ابن حنبل موجهاً الخطاب إلى أصحابه: «قد كان صاحبكم هذا يقول: لا تقية إلا في دار الشرك. فلو كان ما أقرَّ به من خلق القرآن كان منه على وجه التقية، فقد أعمل التقية في دار الإسلام، وقد أكذب نفسه. وإن كان ما أقرَّ به على الصحة والحقيقة، فلستم منه وليس منكم»(١٢١).

والواقع أن عدائية الجاحظ المذهبية لأحمد بن حنبل لا تطعن في صحة شهادته. فابن حنبل نفسه يعترف في أكثر من قول وُضع على لسانه بأنه «ما كان في القوم أرأف بي من المعتصم»(١٢٢). وفي السياق نفسه يقول ابن العمراني إن المعتصم، بعد أن اتضح له من امتحان أحمد أنه ليس بـ «عاميٍّ» ولا «جاهل» كما رماه ابن أبي دؤاد، «أكرمه وأنعم عليه. وكان الإمام أحمد بن حنبل - رضوان الله عليه - إلى أن مات يثني على المعتصم ويذكر فعله به ويترحَّم عليه»(١٢٣).

(١٢٠) وهو ما يعني إقرارهم بأنه قد «أجاب».

(١٢١) انظر النص الكامل لرسالة الجاحظ عن خلق القرآن في **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ج٤، ص٢٩٢-٢٩٦. وتوكيداً لرواية الجاحظ من أن الضرب كان هيِّناً ولم يترك - خلافاً للروايات المبالِغة - أثراً في جسمه، نذكر أن الحنظلي، المتوفى سنة ٣٢٧هـ، ينوِّه بأن المعتصم كان من الحصافة بحيث أدرك أن ضرب ابن حنبل قد يؤلِّب على سلطانه العامة، لذلك حرص، عندما أمر بإطلاق سراحه، على إحضاره أمام الناس وقال لهم: «تعرفونه؟ قالوا: نعم. قال: فانظروا إليه، أليس هو صحيح البدن؟ قالوا: نعم... فلما قال: قد سلَّمته إليكم صحيحاً، هدأ الناس وسكنوا» (**الجرح والتعديل**، ج١، ص٣٠٩).

(١٢٢) **مناقب أحمد**، ص٤٧٠.

(١٢٣) **الإنباء في تاريخ الخلفاء**، ص١٠٥.

ولكن شهادة الجاحظ تقبل الطعن من وجه آخر. فهو يزري بابن حنبل لأنه لم يحتمل الضرب، على هونه، فأقرَّ وأجاب. وهذا الاستخفاف من جانبه هو بكل تأكيد أشبه ما يكون بوجه آخر لعملة واحدة: **فالتهويل** من جانب أصحاب الحديث في محنة إمامهم كان لا بد أن يقابله **تهوين** من جانب أصحاب الكلام المعتزليين الذين كان الجاحظ واحداً من أنبه الناطقين بلسانهم. ولكن بين التهويل والتهوين ضاعت حقيقة **الموقف الإيديولوجي** الذي كان يصدر عنه الإمام أحمد. فلئن يكن وجد لنفسه مخرجاً غير صدامي من خلال تمسُّكه في المحنة المأمونية بالقول بأن القرآن كلام الله من دون الخوض في كونه مخلوقاً أو غير مخلوق، ولئن يكن آثر في المحنة المعتصمية الإقرار والإجابة رغم أن الضرب لم يكن من الشدة بحيث يبرر انتزاع الاعتراف بالقوة أو اللجوء إلى التقية، فذلك أيضاً، وربما في المقام الأول، لأن العقيدة التي كان يصدر عنها والتي أسهم بلا جدال في تأسيسها كبند ثابت ودائم في قانون إيمان «أهل السنَّة والجماعة» هي عدم جواز الخروج على الأئمة، أي على الحكام بالمصطلح الحديث. وبالفعل، أليس «أهل السنَّة والجماعة» هم الذين وضعوا على لسان الرسول قوله: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصَ الأمير فقد عصاني»؟ أو قوله: من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية». ولئن يكن أحمد بن حنبل هو القائل - أو بالأحرى المقوَّل - إن من «السنَّة التي توفي عليها رسول الله (ص)... الصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل أو جور»[١٢٤]، فليس لنا إلا أن نقرَّ لدارسه بأنه كان على سداد حين خلص إلى الاستنتاج: «الغالب على عقيدة أحمد أنها تقوم على الصبر تحت لواء السلطان»[١٢٥].

(١٢٤) انفرد برواية هذه العقيدة عن أحمد بن حنبل الحسن بن إسماعيل بن الربعي، وهو شبه مجهول. انظر **طبقات الحنابلة**، ج٦، ص٩٦.

(١٢٥) فهمي جدعان، **المحنة**، ص٢٢٣.

ولكن هذه العقيدة الصبرية، التي قد تكون هي وراء سرعة الإمام أحمد إلى «الإجابة» في المحنة المعتصمية، ما كان لها أن تسهم إيجابياً في عملية الأسطرة التي سيكون موضوعها في الأجيال التالية شخص أحمد بن حنبل بوصفه **إمام السنَّة** وشهيدها الأول. ومن هنا كل التضخيم في الأدبيات اللاحقة لعذاباته في المحنة، تلك التي رفعته إلى «مقام الصدِّيقين» ووهبته مقدرتهم على إتيان الكرامات وعلى خرق مبدأ الواقع، في الواقع كما في المنام.

ويبقى أخيراً السؤال: لمَ وقع الخيار على أحمد بن حنبل لتطويبه دون سواه من ضحايا المحنة، ولا سيما منهم من عُذِّبوا أضعاف عذابه ومن دفعوا حياتهم ثمناً لصمودهم وعدم إجابتهم وتوفُّوا في السجن في قيودهم نظير ابن حماد والبويطي، وعلى الأخص أحمد بن نصر مصلوب بغداد وسامراء معاً؟

ليس لهذا الإحضار لابن حنبل ولتغييب غيره سوى تعليل واحد: فابن حنبل هو صاحب **المسند**، و**المسند** هو أضخم مدونة للحديث بين سائر مدوناته، وابن حنبل هو الذي كرَّس **المرجعية الحصرية للسنَّة** دون ما سواها من المرجعيات، بما فيها مرجعيته هو نفسه. في ذلك أفرد ابن الجوزي باباً على حدة من **مناقبه**: «في ذكر نهيه أن يُكتب كلامه أو يُروى وكراهته لذلك»، وأورد فيه المأثورات الثلاثة التالية على لسان ابن حنبل:

- «حدَّثنا حنبل بن إسحاق قال: رأيت أبا عبد الله يكره أن يُكتب شيء من رأيه وفتواه».
- «حدَّثنا أحمد بن الربيع بن دينار قال: قال أحمد بن حنبل: بلغني أن إسحاق الكوسج يروي عني مسائل بخراسان، اشهدوا أني قد رجعت عن ذلك كله».

- «حدَّثنا أبو بكر المروزي قال: رأيت رجلاً خراسانياً قد جاء إلى أبي عبد الله [= أحمد ابن حنبل] فأعطاه جزءاً، فنظر فيه أبو عبد الله، فإذا فيه كلام لأبي عبد الله، فغضب فرمى الكتاب من يده»[126].

وفي هذا السياق أنكر الإمام أحمد مرجعيات غيره من الأئمة حتى ولو كانوا في مرتبة الشافعي أو مالك، معتبراً أن مجرد كتابتهم الكتب بدعة. في ذلك يروي ابن الجوزي على لسان إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، قال: «سألت أحمد بن حنبل عن كتب أبي ثور[127] فقال: كتاب ابتدع فهو بدعة. ولم يعجبه وضع الكتب، وقال: عليكم بالحديث». كما يروي على لسان أبي مزاحم الخاقاني، قال: «حدثني عمي أبو علي بن خاقان أنه بلغه عن أحمد بن حنبل أنه يأمر بكتاب **الموطأ** - **موطأ** مالك - ويرخِص فيه، أو نحو هذا، وينهى عن **جامع** سفيان[128]، فذكر لي عمي أنه سأل أحمد بن حنبل عنهما أيهما أحبُّ إليه، فقال: لا ذا ولا ذا، عليك بالأثر»[129].

وفي سياق مماثل، وعلى لسان عبد الله بن أحمد بن حنبل، يروي مصنِّف **المناقب** قوله: «كتب أبي إلى عبيد الله بن يحيى بن خاقان: لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب أو حديث عن رسول الله (ص)... فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»[130].

وفي السياق نفسه يروي نقلاً عن عبد الوهاب الورَّاق أن الإمام أحمد «سئل عن ستين ألف مسألة، فأجاب فيها بأن قال: حدَّثنا وأخبرنا»[131].

(126) **مناقب أحمد**، ص265.

(127) أبو ثور الكلبي البغدادي صاحب الإمام الشافعي.

(128) هو سفيان الثوري، و**الجامع** كتاب له في الفقه عرض فيه مذهبه الخاص الذي دام العمل بموجبه لفترة في خراسان ثم انقرض.

(129) **مناقب أحمد**، ص264. وقد كنا رأينا أنه قال شبيه هذا القول في كتب الشافعي.

(130) نفسه، ص210.

(131) نفسه، ص189.

وعلى كراهة أحمد للنظر والتنظير فقد وضع - أو وُضع باسمه - **بياناً اعتقادياً** فيه تأسيس نظري للمرجعية الحصرية للسنَّة. ومما جاء فيه:

«أصول السنَّة عندنا التمسُّك بما كان عليه أصحاب رسول الله (ص)، والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك المِراء والجدال والخصومات في الدين، والسنَّة عندنا آثار رسول الله (ص)، والسنَّة تفسِّر القرآن، وهي دلائل القرآن(١٣٢)، وليس في السنَّة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال، ولا تدرَك بالعقول والأهواء، إنما هو الاتباع وترك الهوى. ومن السنَّة اللازمة التي مَنْ ترَكَ منها خصلةً، ولم يقبلها ويؤمن لها، لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدَر خيره وشره والتصديق بالأحاديث فيه... مثل أحاديث الرؤية كلها وإن نبتْ عن الأسماع واستوحش منها المستمع، فإنما عليه الإيمان بها، وأن لا يردَّ منها حرفاً واحداً... فإننا نسلِّم لها وإن لم نعلم تفسيرها»(١٣٣).

وانطلاقاً من قاعدة تقول «إن الإسناد من الدين»، لم يتردد ابن حنبل في أن يقلب معايير الصحة في الأحاديث. فالحديث إن صح فهو يصح، لا بمضمونه ومنطوقه، بل بإسناده وسلسلة رواته. وفي ذلك يقول الإمام: «نقبل الأحاديث ولا نردُّ شيئاً منها إذا كانت أسانيدها صحيحة»(١٣٤).

وهذا ينطبق بطبيعة الحال حتى على ما «نبا عن الأسماع من الأحاديث» وما «استوحشه منها المستمع». ومن هنا لم يتردد ابن حنبل في أن يحشو **مسنده** بالضعيف من الحديث ما لم يتعارض مع المشهور منه وما لم يردَّه حديث مضاد قوي السند. وفي ذلك قال - على ما رُوي - لابنه عبد الله: «قصدت في المسند الحديث المشهور، وتركت الناس تحت ستر الله تعالى، ولو أردت أن أقصد ما صحَّ عندي لم أرد لهذا المسند إلا

(١٣٢) لن يتردد الإمام محمد أبو زهرة في أن يستنتج من هذا القول أن «السنَّة عند أحمد حاكمة على القرآن» (ابن حنبل، حياته وعصره، ص١٩٥).

(١٣٣) مناقب أحمد، ص٢٣٠-٢٣٧.

(١٣٤) سير أعلام النبلاء، ج١١، ص٣٠٣.

الشيء بعد الشيء اليسير، ولكنك يا بني تعرف طريقتي في الحديث: لست أخالف ما ضعُف من الحديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه»(١٣٥).

ولكن رغم اعتراف صاحب **المسند** هذا بما في مسنده من الضعيف، ورغم إقراره بأنه يحمل صدق الرواة على ظاهره تاركاً باطنه لله، ورغم تسليمه بأنه لو تُرك الأمر له لما كان روى من مسنده إلا أقل الأقل، فإنه لم يحجم عن أن يقول لابنه عبد الله: «عملت هذا الكتاب [المسند] إماماً، إذا اختلف الناس في سنَّة عن رسول الله (ص) رُجع إليه»(١٣٦).

والواقع أن مسألة الضعف، أو حتى الوضع، في مسند أحمد آلت إلى مسألة خلافية، متتالية فصولاً، حتى لدى حَمَلة لواء المذهب الحنبلي، ناهيك عن خصومه. ولعل أجرأ موقف في هذا الصدد صدر عن كبير أنصار ابن حنبل الذي هو ابن الجوزي مصنِّف **مناقبه**. فقد قال في معرض الرد على من زعم من حنابلة عصره [القرن السادس الهجري] أن ليس في المسند لا موضوع ولا ضعيف: «قد سألني بعض أصحاب الحديث: هل في مسند أحمد ما ليس بصحيح؟ فقلت: نعم، فعظُم ذلك على جماعة يُنسبون إلى المذهب، فحملت أمرهم على أنهم عوام، وأهملت ذكر ذلك. وإذا بهم كتبوا فتاوى، فكتب فيها جماعة من أهل خراسان، ومنهم أبو العلاء الهمذاني، يعظِمون هذا القول، ويردُّون، ويقبِّحون قول من قاله. فبقيت دهِشاً متعجباً، وقلت في نفسي: واعجباً! صار المنتسبون إلى العلم عامة أيضاً، وما ذاك إلا لأنهم سمعوا الحديث ولم يبحثوا عن صحيحه وسقيمه، وظنوا أن من قال ما قلته قد تعرض للطعن فيما أخرجه أحمد، وليس كذلك. فإن الإمام أحمد روى المشهور والجيد والرديء، ثم هو قد رد كثيراً مما روى، ولم يقل به ولم يجعله مذهباً له... وقد غمَّني في هذا الزمان أن العلماء

(١٣٥) رواه ابن الجوزي في **صيد الخاطر**، ومن بعده الذهبي في **تاريخ الإسلام**.

(١٣٦) **طبقات الشافعية الكبرى**، ج٢، ص٣١.

لتقصيرهم في العلم صاروا كالعامة، وإذا مرَّ بهم حديث موضوع قالوا: قد رُوي. والبكاء ينبغي أن يكون على خساسة الهمم، ولا حول ولا قوة إلا بالله»(١٣٧).

وقد اعترف ابن تيمية، الناطق الأكثر ذكاء وثقافة، ولكن الأكثر تعصباً أيضاً باسم المذهب الحنبلي، بأن ابن حنبل لا يفعل أكثر من أن «يروي ما رواه أهل العلم... وإن كان في ذلك ما هو ضعيف... فيروي ما سمعه من شيوخه سواء كان صحيحاً أو ضعيفاً». بل إنه يقرُّ أيضاً بأن في **المسند** موضوعات كثيرة و«قبيحة»، لكنه ينكر أن يكون رواها أحمد، مؤكداً أنها من «زيادات القطيعي» على مسنده(١٣٨).

وبدوره تدخل ابن حجر العسقلاني على المساجلة ليخالف ابن الجوزي وابن تيمية في ما ذهبا إليه من وجود الموضوع في **مسند** أحمد، وإن اقتصر تدخله في خاتمة المطاف على «تصحيح» واحد وعشرين من الأحاديث التي اعتبرها ابن الجوزي في كتابه **الموضوعات** موضوعة، غير مستثنٍ من تصحيحه هذا «زيادات القطيعي»(١٣٩).

والواقع أن الكلام عن **مسند** أحمد يدخل في باب المجاز أكثر منه في باب الحقيقة.

فالمسند الذي اشتهر بهذا الاسم لم يكن من رواية أحمد، بل من رواية ابنه عبد الله عنه بعد وفاته. وهذا الأخير لم يتردد في أن «يلحق به ما يشاكله، ويضم إليه

(١٣٧) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، تحقيق علي وناجي الطنطاوي، دار المنارة، ط٥، جدة ١٩٩١، ص٢٩٢.

(١٣٨) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية**، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، القاهرة ١٤٠٦هـ، ج٧، ص٩٧. وقد جاء توكيد ابن تيمية على زيف زيادات القطيعي في معرض رده الطويل على العلامة الحلي في كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، والذي لا يسميه إلا بـ «الرافضي» ولا ينعته إلا بـ «الحمار»، هذا إن لم يضف أنه «أحمر» من حمار اليهود الذي «يحمل أسفاراً» حسب توصيف الآية القرآنية.

(١٣٩) راجع في ذلك كتابه: **القول المسدد في الذبِّ عن مسند الإمام أحمد**، منشورات مكتبة ابن تيمية، القاهرة. والجدير بالذكر أن معركة الذبِّ هذه عن **مسند** ابن حنبل تتالت فصولاً إلى يومنا هذا مع كتاب الشيخ الألباني: **الذبُّ الأحمد عن مسند الإمام أحمد** الذي كتبه بناء على طلب من الشيخ ابن باز.

من مسموعاته [= ضمير الهاء عائد إلى عبد الله] ما يشابهه ويماثله»(١٤٠). ثم إن أبا بكر القطيعي، راوي **المسند** عن عبد الله بن أحمد، لم يتردد بدوره في أن يزيد عليه زيادات «فيها أحاديث موضوعة باتفاق أهل المعرفة»(١٤١). والحال أن «أهل المعرفة» هؤلاء كانوا اتهموا القطيعي بما هو أكثر من الوضع. فقد رماه الخطيب البغدادي بأنه وإن يكن «صاحب سنَّة» و«كثير السماع عن عبد الله بن أحمد»، «إلا أنه اختلط في آخر عمره وخرف حتى كان لا يعرف شيئاً مما يقرأ»(١٤٢). ويضيف ابن الكيال الذهبي في رواية عن البرقاني أن القطيعي وإن يكن «صدوقاً لا شك في سماعه... فقد كان فيه بَلَهٌ، فلما غرقت القطيعة [= قطيعة الدقيق: محلة في أعلى غربي بغداد] بالماء الأسود غرق شيء من كتبه، فنسخ بدل ما غرق من كتاب لم يكن من سماعه»(١٤٣).

والأمر ما كان إلا ليهون لو أن **المسند** كان مجرد كتاب كغيره من الكتب التراثية التجميعية التي لا شأن لها سوى أن تروي أكبر كمٍّ ممكن من الأخبار دونما تساؤل عما قد يكون فيها من انتحال أو تعارض وتضارب، وبالتالي عدم قابلية للتصديق.

ولكن الأمر سيهول متى ما استرجعنا في ذهننا أن الإمام أحمد أراده «إماماً»، أي مرجعاً أعلى لفرز صحيح الحديث من كاذبه، كما جاء في وصيته لأبنائه بعد أن قرأه عليهم عند دنوِّ المنية قائلاً لهم – على ما روى الرواة –: هذا الكتاب جمعته وانتقيته من

(١٤٠) القول للإمام شمس الدين الجزري، أورده أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه لمسند أحمد، نقلاً عن: محمد أبو زهرة، **ابن حنبل، حياته وعصره**، ص١٤٦.

(١٤١) **منهاج السنَّة النبوية**، ج٧، ص٣٩٩.

(١٤٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ دمشق**، ج٤، ص٧٣.

(١٤٣) ابن الكيال الذهبي، **الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات**، تحقيق عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون، بيروت ١٩٨١، ص٩. وكتاب ابن الكيال هذا، على صغر حجمه، يلقي ظلالاً كثيفة من الشك حول بعض رواة الكتب الستة، إذ يفتتح مقدمته بالقول: «هذا كتاب مشتمل على معرفة من صحَّ أنه اختلط في عمره من الرواة الثقات في الكتب الستة وغيرها».

أكثر من سبع مائة ألف وخمسين ألفاً، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله (ص) فارجعوا إليه؛ فإن وجدتموه فيه، وإلا فليس بحجة»[١٤٤].

بل إن الأمر سيهول هولاً شديداً متى ما أخذنا بعين الاعتبار أن الموضوعات في **المسند** - مهما اختلف الناقدون في عددها - إنما هي موضوعة على لسان رسول الله، ومن ثم على لسان الله نفسه عملاً بتأويل من تأوَّل أن الرسول لا ينطق في كل ما ينطق به عن هوى، بل عن وحي إلهي يوحى له.

والحال أننا لو صدَّقنا الرواية الآنفة عن أن أحمد جمع **مسنده** من سبعمئة وخمسين ألف حديث، وفي روايات أخرى من «عشرة آلاف ألف حديث»[١٤٥]، فلن يكون أمامنا مناص من التسليم بأن المدونة الحديثية تحولت ابتداء من عصر أحمد إلى متاهة عظيمة يصعب كل الصعوبة، بل يستحيل كل الاستحالة الاهتداء إلى مخارجها الصحيحة دون الكاذبة. وكيف لا يكون الموضوع، فضلاً عن «الضعيف» و«العليل» و«الغريب» و«الشاذ»، قد شقَّ طريقه على سعة إلى **مسند** أحمد ما دامت أحاديثه أربت في العدد - بعد إسقاط المكرر منها - على الثلاثين ألفاً، مما يعدل نحواً من عشرة أضعاف عدد الأحاديث غير المكررة في كل من **الصحيحين**، حتى في حال التسليم بأن كل ما في **الصحيحين** صحيح[١٤٦]؟

يبقى أن نختم فنقول: إن الإمام ابن حنبل هو المسؤول الثاني بعد الشافعي عن التضخم المتسارع للمدونة الحديثية، بما في ذلك تضخم **مسنده** نفسه؛ فهو، برفعه عالياً

(١٤٤) **سير أعلام النبلاء**، ج١١، ص٣٢٩.

(١٤٥) محمد بن عمر المديني، **خصائص مسند أحمد**، مكتبة التوبة، الرياض ١٤١٠هـ، ص١٤.

(١٤٦) الواقع أن كلمة «صحيح» هي هنا، وإلى حد بعيد، ذات حمولة إيديولوجية من الوزن الثقيل: فما دام معيار الصحة لا يكمن في الحديث نفسه بل في إسناده، فإن الحديث «الصحيح» في هذه الحال هو الحديث الذي اتصل سنده بنقل «الثقة» عن «الثقة»، أو «العَدْل الضابط عن مثله»، دونما اي اعتبار لصدقه في متنه ومنطوقه. ومن هنا بالذات تحوَّل علم الحديث إلى علم برجاله تعديلاً وتجريحاً من دون أن يكون هناك أي حضور للمحدَّث عنه - أي الرسول نفسه - إلا من خلال الصدق المفترض للمحدِّث أو كذبه.

لواء المرجعية الحصرية للسنَّة، قد شلَّ كل فعالية للعقل، بما فيها الفعالية الاجتهادية التي تكاد تنحصر بها كل فعالية عقلية في حضارة متمركزة حول نص مقدس. **ولكن العقل – ومَكره ليس بأهون من مكر التاريخ – عرف كيف يشق طريقه، ولو ملتوياً، إلى ممارسة الفعالية الوحيدة المتبقية له بعد كفِّ يده: فما دام ليس له حجة إزاء حجة السنَّة، فليمارس حجِّيته من داخل السنَّة نفسها بانتحال الأحاديث وتلفيقها محتمياً خلف درع آلية الإسناد السهلة المداورة. وعلى هذا النحو يمكن القول إن العقل بقي يمارس وظيفته كمشرِّع حتى بعدما أنكرت عليه كل فعالية تشريعية. فمن خلال تسييد السنَّة ورهن صحة الأحاديث بسلاسل إسنادها، انفسح له المجال ليطلق يده الخفية في تصنيع المدونة الحديثية وتضخيمها، وليمارس بالتالي فعالية لامحدودة، وإن متنكرة، في التشريع للمشرَّع له الذي هو الرسول في الإسلام القرآني، كما للشارع الذي لا يعود إلى أحد سواه حق التشريع، والذي هو الله في ذلك الإسلام القرآني عينه.**

(٣)

مستدركات الحاكم النيسابوري

لئن يكن **مسند** الإمام أحمد، بزيادات ابنه والقطيعي وغيرهما عليه، قد مثل **البيان العملي** لسيرورة التضخم المتسارع للحديث، فإن اجتهادات الحاكم النيسابوري، المتوفى سنة ٤٠٥هـ، يمكن إنزالها بالمقابل منزلة **البيان النظري** للسيرورة عينها. ذلك أن النيسابوري لم يقتصر فقط على تصحيح ما لم يصحِّحه غيره ممن تقدمه من الأحاديث، بل أرسى أيضاً قواعد نظرية لهذا التصحيح، مما فتح الباب على مصراعيه أمام اشتغال آلية جديدة من آليات تضخم الحديث، أسماها هو نفسه **بالاستدراك**، أي استلحاق **صحيحَي** البخاري ومسلم بآلاف الأحاديث المنزلة منزلتهما من الصحة الافتراضية.

وقد مهَّد بنفسه لهذه العملية الاستلحاقية الواسعة النطاق بتوكيده، في كتابه **المدخل إلى الصحيح**، أن صاحبَي **الصحيحين** كانا هما الأجدر منه في وضعها موضع التنفيذ لولا عائقان أعاقاهما: قصر العمر من جهة، والغلوُّ في التزمت المنهجي من جهة ثانية.

فصحيح مسلم بن الحجاج، أولاً، كان يمكن أن يكون في ثلاثة أضعاف حجمه على الأقل لو قيِّض لصاحبه أن يعيش أطول مما عاش. ودليل النيسابوري على ما يذهب إليه في فرضيته هذه أن «مسلماً ذكر في خطبته في أول الكتاب قصيدة فيما صنفه ونحاه، وأنه عزم على تخريج الحديث على ثلاث طبقات من الرواة، فلم يُقَدَّر له رحمه الله إلا الفراغ من الطبقة الأولى منهم»(١٤٧).

أما محمد بن إسماعيل البخاري، ثانياً، فقد «بالغ في الإجهاد فيما خرَّجه وصححه، ومتى قصد الفارس من فرسان أهل الصنعة أن يزيد على شرطه من الأصول أمكنه ذلك، لتركِه [والهاء عائدة هنا إلى البخاري] كل ما لم يتعلق بالأبواب التي بنى كتابه الصحيح عليها»(١٤٨).

ومن هذين «الدليلين» يخرج النيسابوري إلى الاستنتاج بأنه «إذا كان الحال على وصفنا بأن للمتأمل من أهل الصنعة أن كتابيهما لا يشتملان على كل ما يصح من الحديث»، وأنه لا يجوز لأحد بالتالي أن يحكم بأن كل «من لم يخرجاه في كتابيهما مجروحٌ أو غيرُ صدق»(١٤٩).

---

(١٤٧) محمد بن عبد الله بن حمدويه الحاكم النيسابوري: **المدخل إلى الصحيح**، تحقيق ربيع المدخلي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ، ص١١٢. وفي النص تصحيف: «قصيدة» يجب أن تُقرأ على الأرجح «قصده».

(١٤٨) نفسه.

(١٤٩) بل سيضيف في كتابه **المدخل إلى الإكليل** أنه ليس يجوز أن «يتوهم متوهم أنه ليس يصح من الحديث إلا ما أخرجه البخاري ومسلم».

ولا يتوانى النيسابوري هنا عن أن يسوق قرينة جديدة على صحة فرضيته هذه تتمثل بالمعادلة الحسابية التالية: فكتاب البخاري المعروف بـ **التاريخ**، والذي عدَّد فيه أسماء رواة الحديث، قد تضمن نحواً من ثلاثة وثلاثين ألف راوٍ، وفي روايات أخرى أربعين ألفاً. والحال أن البخاري نفسه هو من «صنَّف أسماء المجروحين من جملة رواة الحديث في أوراق يسيرة لا يبلغ إن شاء الله عددهم إلا أقل من سبعمائة». وإذا أضفنا إلى هؤلاء المجروحين السبعمائة ألفاً وخمسمائة ممن سكت عنهم البخاري، أي لم يعدِّلهم ولم يجرحهم، يكون قد بقي في كتابه «نيف وثلاثون ألف رجل بين الباب والدار». وتلك هي المهمة «الاستدراكية» التي سيأخذها النيسابوري على عاتقة في مسنده **المستدرك على الصحيحين**: فمن دون أن يغلو إلى حد تعديل أولئك الثلاثين ألفاً ونيف جميعاً، فإنه سيضيف إلى صحاح **الصحيحين** - كما سنرى تواً - نحواً من ثمانية آلاف حديث منزلٍ منزلتَها من الصحة الافتراضية، أي ما يساوي في العدد نحواً من ثلاثة أضعاف أحاديث **الصحيحين** فيما إذا أسقطنا منهما المكرر.

ثم إن النيسابوري في كتاب تالٍ له، هو **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، يرسم علامة استفهام كبرى حول مبدأ الجرح بالذات. وقرائن النيسابوري على أن **جرح الجرح** - أي قلبه إلى تعديل - ممكن وجائز من جهات عديدة: فـ «المسانيد المخرجة على تراجم الرجال» جاءت «كلها غير مميزة بين الصحيح والسقيم... ولم يخلُ حديث إمام من أئمة الفريقين من مطعون فيه من المحدِّثين رضي الله عنهم[١٥٠]... فهذا مالك بن أنس إمام أهل الحجاز بلا مدافعة روى عن عبد الكريم بن أمية الضمري وغيره ممن تكلموا فيهم، ثم أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، وهو الإمام لأهل الحجاز بعد مالك، روى عن إبراهيم بن محمد بن يحيى الأسلمي وأبي داود سليمان بن عمر النخعي وغيرهما من

(١٥٠) لنلاحظ أن هذا التعبير: «رضي الله عنهم» لا يطلق عادة في المأثور الإسلامي إلا على الصحابة وحدهم، ولكن النيسابوري لا يتردد في أن يرفع المحدِّثين إلى مقام الصحابيين، وهو الذي كان يطيب له أن يردد - في عبارة موضوعة على لسان يزيد بن ربيع -: «لكل دين فرسان، وفرسان هذا الدين أصحاب الأسانيد».

المجروحين. وهذا أبو حنيفة روى عن جابر بن يزيد الجعفي وأبي العطوف الجراح بن منهال الجزري وغيرهما من المجروحين، ثم بعده أبو يوسف يعقوب القاضي ومحمد ابن الحسن الشيباني حدَّثا جميعاً عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن محرر وغيرهما من المجروحين، وكذلك مَن بعدهما من أئمة المسلمين قرناً بعد قرن وعصراً بعد عصر إلى عصرنا هذا لم يخلُ حديث إمام من أئمة الفريقين من مطعون فيه من المحدِّثين رضي الله عنهم»(١٥١).

ثم إن الجرح ليس سوى واحد من حدَّين في جدلية ثنائية حدُّها الآخر التعديل. فمن يجرحه من المحدِّثين إمام من الائمة قد يعدِّله إمام آخر، ومن يعدِّله من المحدثين إمام من الأئمة قد يجرحه إمام آخر. هكذا يقول النيسابوري تبريراً لتخريجه أحاديث رواتها غير معدِّلين: «ولعل قائلاً يقول: وما الغرض في تخريج ما لا يصح ويعدَّل رواته؟ الجواب عن ذلك من أوجه وهي: أن الجرح والتعديل يُختلف فيهما، وربما عدَّل إمام وجَرَح غيرُه»(١٥٢).

وأياً ما يكن من أمر فإن **الصحيحين** لا يتمتعان بصفة الحصرية. وليس لأحد أن يقول إنَّ من لم يرد اسمه من رواة الحديث فيهما مجروح حكماً. وقد لا تكون دعوى الحصرية هذه سوى ذريعة بين أيدي «المبتدعة والملحدة» للتشكيك والتشميت «برواة الآثار» ممن بلغ تعدادهم في **تاريخ** البخاري «قريباً من أربعين ألف رجل وامرأة»، في حين لم يبلغ عدد من أُخرج لهم منهم في **الصحيحين** «أكثر من ألفي رجل وامرأة». ولكن كيف السبيل في هذه الحال إلى تفسير غياب هؤلاء الثمانية والثلاثين ألفاً عن **الصحيحين**؟ هنا يعاود النيسابوري مداورة حجة وفاة مسلم السابقة لأوانها: «قد أراد مسلم بن الحجاج أن يخرج **الصحيح** على ثلاثة أقسام في الرواة، فلما فرغ من هذا القسم الأول أدركته المنية وهو في حد الكهولة رحمه الله». لكن هذا عن مسلم بن

(١٥١) الحاكم النيسابوري، **المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل**، مخطوط، مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص٣-٤.

(١٥٢) نفسه، ص٤.

الحجاج الذي مات عن ٥٥ سنة، فماذا عن البخاري الذي مات في «حد الشيخوخة» إذ توفي وله من العمر اثنان وستون عاماً، والذي لم يشر من قريب أو بعيد في مقدمة **صحيحه** إلى توقفه عند طبقة أولى من الرواة دون الثانية أو الثالثة؟ هنا يداور النيسابوري حجة من طبيعة أخرى: فلئن يكن أكثرُ من مئة من الصحابيين ومن مئات من التابعين «ليس لهم في **الصحيح** ذكر» فما ذلك إلا «لفساد الطرق إليهم» وليس «لجرح فيهم، فقد نزَّههم الله عن ذلك»[153].

ومن هنا أصلاً المهمة التي يأخذها النيسابوري على عاتقه في **المدخل إلى الصحيح**. فهو لا ينكر «أن في رواة الأحاديث كذابين»، ولكنه يحصر عددهم - منوهاً بأسمائهم واحداً تلو الآخر - بمئتين وثلاثة وثلاثين من أصل الأربعين ألفاً الذين عدَّدهم البخاري في **تاريخه**[154].

ومن هذا الحصر لتعداد المجروحين بمئتين ونيف، بعد استبعاد كل «ما يوهم أنه جرح وليس بجرح»، لا يتردد النيسابوري في أن يختم - بعد أن أوقف قارئه «على حقيقة الحال» - بالقول: «فليعلم طالب العلم أن أكثر الرواة للأخبار ثقات... وإنما سقط أساميهم من الكتابين الصحيحين»[155].

هذا التوثيق للثقات غير الموثقين في **الصحيحين** هو الذي آتى مفعوله العددي المباشر في **المستدرك** بأحاديثه الثمانية آلاف والثمانمئة التي مثَّلت، بعد **مسند** أحمد، أكبر إضافة إلى المدونة الحديثية.

(١٥٣) الحاكم النسابوري، **معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه**، تحقيق أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٣، ص٦٦٦. ولنلاحظ أن النيسابوري يعمِّم هنا أيضاً حكم «التنزيه الإلهي» على التابعيين، فضلاً عن الصحابيين.

(١٥٤) رقم ٢٣٣ هذا هو من إحصائنا طبقاً لقائمة أسماء المجروحين كما وردت في **المدخل إلى الصحيح**. ولكن النيسابوري نفسه يذكر في **المدخل إلى الإكليل** أن عدد «من ظهر جرحه من الأربعين ألفاً ٢٢٦ رجلاً».

(١٥٥) **المدخل إلى الإكليل**، ص٩.

ما منطلق مصنِّف **المستدرك** في هذا الزخم الكمي الذي ضاعف حجم الصحيح الافتراضي من الحديث ثلاث مرات؟ إنه **الإسناد** مرفوعاً إلى مستوى الشرط الأول، بل المطلق، للصحة، والذي قال عنه عبد الله بن المبارك: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»، والذي سيقول عنه النيسابوري بدوره: «لولا الإسناد... لدرس منار الإسلام»[١٥٦].

فما دام المعوَّل، كل المعوَّل، في الصحة هو على الإسناد، فإن كل حديث «صحَّ» إسناده يكون بالضرورة «صحيحاً»، أي يكون قائله هو رسول الله بوحي من الله. ومن ثم إذا كان صاحبا **الصحيحين** قد أهملا إسناداً صحيحاً، فإنهما يكونان قد كتما بعضاً مما «أنزل الله»[١٥٧]. ومن ثم يكون **جامعهما الصحيح** غير جامع لكل الصحيح[١٥٨]. وفي هذه الحال لن يكون **المستدرك** إلا تتمة **للجامع** حتى يستأهل هذا الأخير هذه التسمية. ولا غرو بالتالي أن تكون العبارة الأكثر تردداً في **مستدرك** الحاكم النيسابوري هي «حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، أو «حديثٌ صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». وقد أمكن لنا أن نحصي ١٩٣٤ مرة كرر فيها صاحب **المستدرك** العبارة الأولى، و١٢٨٨ مرة كرر فيها العبارة الثانية. ومن هذا المنطلق المزدوج: صحة الإسناد أو الصحة على شرط الشيخين، يكون النيسابوري قد أضاف إلى صحيح **الصحيحين** نيفاً ومئتين وثلاثة آلاف حديث.

ورغم التداخل في «تصحيح الصحيح» بين مفهومَي الإسناد وشرط الشيخين، فإننا نستطيع التمييز بينهما بردِّنا الأول إلى سلسلة الرواة «الثقات»، والثاني إلى ثبوت المعاصرة بين الراوي والمروي عنه. وعلى هذا النحو يكون الحديث المسند والصحيح معاً هو ذاك الذي «يرويه المحدِّث عن شيخ يظهر سماعه منه **بسنٍّ يحتمله**، وكذلك

(١٥٦) **معرفة علوم الحديث**، ص١١٥.

(١٥٧) طبقاً لحديث موضوع على لسان الرسول: «من كتم حديثاً فقد كتم ما أنزل الله».

(١٥٨) لا ننسَ أن عنوان **صحيح** البخاري الأصلي هو: **الجامع المسند الصحيح**.

سماع شيخه من شيخه، إلى أن يصل الإسناد إلى صحابيٍّ مشهور إلى رسول الله (ص)»[١٥٩].

ومع كل الغموض الذي أحاط ولا يزال يحيط بالمقصود من «شرط الشيخين»، ومع أن الشيخين نفسيهما لم يحددا معنى شرطهما - فضلاً عن اختلافهما فيه[١٦٠] - فإن النيسابوري يبيح لنفسه أن يتعدى شرطهما ليضيف إلى «الصحيح» نحواً من خمسة آلاف وستمئة حديث، فضلاً عن الأحاديث الثلاثة الآلاف والمئتين التي أضافها وفق شرطهما. فإضافة إلى القسم الأول من الحديث الصحيح الإسناد، المروي عن الثقة عن الثقة وصولاً إلى الرسول، يُدرج في عداد الصحيح أقساماً أخرى من الحديث يسميها كالتالي:

«القسم الثاني من الصحيح: الحديث الصحيح بنقل العدل عن العدل رواه الثقات الحافظون إلى الصحابي وليس لهذا الصحابي إلا راوٍ واحد... ولم يخرج البخاري ومسلم هذا النوع من الحديث في الصحيح. والقسم الثالث من الصحيح:

(١٥٩) **معرفة علوم الحديث**، ص٦٣٤. ولئن سوَّدنا في النص عبارة «بسنٍّ يحتمله» فلأنها خطيرة الدلالة ومن شأنها أن تبدد التباساً قد يقع فيه القارئ المعاصر الذي «ليس من أهل الصنعة» على حد تعبير النيسابوري نفسه. فرهنُ موثوقية السلسلة الإسنادية بالعمر المحتمل لا يعني أكثر من ثبوت المعاصرة وليس بالضرورة ثبوت التلاقي. ذلك أن القاعدة التي أقرَّها أهل الصنعة أنه «لا يُقبل معَنْعَنُ مَنْ لم تصحَّ له معاصرة». ولكن المعاصرة نفسها لا تعني أكثر من احتمال اللقاء ليثبت السماع دونما حاجة إلى ثبوت اللقاء نفسه. وقد كان مسلم بن الحجاج واضحاً كل الوضوح في تحديده شرط المعاصرة هذا حين قال في مقدمة **صحيحه** في باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن»: إن القول الشائع المتفق عليه بين أهل العلم بالأخبار قديماً وحديثاً أن كل رجل ثقة روى عن مثله حديثاً، وجائز ممكن له لقاؤه والسماع منه، لكونهما جميعاً كانا في عصر واحد، وإن لم يأت في خبر قط أنهما اجتمعا ولا تشافها بكلام، فالرواية ثابتة والحجة بها لازمة، إلا أن يكون هناك دلالة بيِّنة أن هذا الراوي لم يلق من روى عنه، أو لم يسمع منه شيئاً. فأما والأمر مبهم على الإمكان الذي فسَّرنا، فالرواية على السماع أبداً، حتى تكون الدلالة التي بيَّنّا». ولعلنا نستطيع بدورنا أن نضيف تمييزاً داخل مفهوم المعاصرة نفسه: فالمعاصرة لا تكون في الزمان وحده، بل كذلك في المكان. ففي رقعة جغرافية مترامية الأطراف كتلك التي شغلتها دولة، أو بالأحرى دول الخلافة العربية الإسلامية، وبالنظر إلى محدودية وسائل النقل والاتصال، ما كان يمكن لمتحدِّر من خراسان مثلاً أن يكون معاصراً مكانياً لمتحدر من المغرب الأقصى. ولكن لنذكر لـ «أهل الصنعة» أنهم استطاعوا، مع ذلك، التغلب على هذا العائق المكاني بمداورتهم لواقعة - كما لأسطورة - الرحلة في طلب الحديث.

(١٦٠) هناك شبه إجماع بين «أهل الصنعة» على أن مسلماً كان أكثر تساهلاً في شرطه من البخاري، وتحديداً من حيث اشتراطه المعاصرة دون التلاقي.

أخبار جماعة من التابعين عن الصحابة، والتابعون ثقات إلا أنه ليس لكل واحد منهم إلا الراوي الواحد... وليس في الصحيح من هذه الروايات شيء، وكلها صحيحة بنقل العدل عن العدل متداولة بين الفريقين، محتجٌّ بها. والقسم الرابع من الصحيح: الأحاديث الأفراد الغرائب التي يرويها الثقات العدول تفرَّدَ بها ثقة من الثقات وليس لها طرق مخرجة في الكتابين... وهي كثيرة، كلها صحيحة الإسناد غير مخرجة في الكتابين»[١٦١].

وما يقوله النيسابوري باختصار شديد هنا في **المدخل إلى الإكليل** يفصِّله تفصيلاً وافياً في **معرفة علوم الحديث** حيث يفرد فصلاً بتمامه لـ «معرفة جماعة من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين ليس لكل واحد منهم سوى راوٍ واحد». ومن الأمثلة التي يضربها النيسابوري على ذلك:

«ركين بن سعيد المزني صحابي لم يروِ عنه غير قيس بن أبي حازم، وكذلك الصنابح بن الأعسر ومرداس بن مالك الأسلمي وأبو شهم وابو حازم والد قيس كلهم صحابيون لا نعلم لهم راوياً غير قيس بن أبي حازم... وصعصعة عم الفرزدق[١٦٢] لا نعلم له راوياً غير الحسن بن أبي الحسن البصري، وكذلك عمرو بن تغلب وسعد مولى أبي بكر الصديق وأحمر صاحب رسول الله (ص)، وكلهم صحابيون لم يروِ عنهم غير الحسن»[١٦٣].

(١٦١) **المدخل إلى الإكليل**، ص٦. والواقع أن مسلم بن الحجاج نفسه كان نُسب إليه كتاب في «**المنفردات والوحدان**» عدَّد فيه أسماء نيف وألف وثلاثمئة وثلاثين رجلاً وامرأة من التابعين ممن انفردوا بالرواية عن الصحابة، ولم يرو كل واحد منهم «إلا واحداً لا ثاني معه في الرواية عنه».

(١٦٢) ذكر ابن حجر في **الإصابة في تمييز الصحابة** أن الفرزدق ليس له عم اسمه صعصعة، وإنما هو جده، وأن الذي له عم اسمه صعصعة هو الأحنف بن قيس. ورغم هذا الاستشكال في الاسم فإن النيسابوري يعمِّد الحديث المروي على لسان صعصعة هذا، سواء أكان هو عم الفرزدق أم جده أم عم الأحنف، «صحيح الإسناد».

(١٦٣) **معرفة علوم الحديث**، ص٤٤٦-٤٦٧. و«أحمر»، الصاحب الافتراضي هذا لرسول الله، لم يُروَ له سوى حديث واحد رواه عنه الحسن البصري، ولا يُعرف عنه شيء سوى أنه أقام في البصرة من دون أي تفصيل آخر، وقد اختلف مصنِّفو كتب الرجال حتى في اسم أبيه فقالوا: ابن جزء وابن جزّي وابن جرّي.

وبعد الصحابيين الذين ليس لهم إلا راوٍ واحد يأتي دور التابعين، ومثالهم:

«لا نعلم لمحمد بن أبي سفيان وعمرو بن أبي سفيان بن العلاء بن جارية الثقفي راوياً غير الزهري، وقد تفرد الزهري عن نيف وعشرين رجلاً من التابعين لم يروِ عنهم غيره، وذِكرهم في هذا الموضع يكثر[١٦٤]. وكذلك عمرو بن دينار تفرد بالرواية عن جماعة من التابعين، وكذلك يحيى بن سعيد الأنصاري وأبو إسحق وهشام بن عروة، وذِكرهم يكثر»[١٦٥].

ثم يليهم أتباع التابعين، ومثالهم:

«لم يحدِّث عن المِسْور بن رفاعة القرظي[١٦٦] غير مالك بن أنس، تفرد عنه بالرواية، وكذلك زهاء عشرة من شيوخ المدينة لم يحدِّث عنهم غير مالك... وعبد الله بن شداد الأعرج[١٦٧] لا نعلم أحداً روى عنه غير سفيان الثوري، وقد تفرد سفيان بالرواية عن بضعة عشر شيخاً... والفضيل بن فضالة... لا نعلم له راوياً غير شعبة... وقد تفرد شعبة بالرواية عن زهاء ثلاثين شيخاً من شيوخه لم يروِ عنهم غيره[١٦٨]. وكذلك كل إمام من أئمة الحديث تفرد بالرواية عن شيوخ لم يروِ عنهم غيره. وقد جعلت هذا القدر مثالاً للجماعة، والله أعلم»[١٦٩].

(١٦٤) طبقاً لكتاب **المنفردات والوحدان** المنسوب إلى مسلم بن الحجاج، فإن عدد من تفرَّد الزهري بالرواية عنهم من التابعين ليس نيفاً وعشرين فقط كما يذكر النيسابوري، بل واحد وخمسون.

(١٦٥) **معرفة علوم الحديث**، ص٤٦٨-٤٦٩.

(١٦٦) هو صاحب حديث: «لا تحلُّ لك حتى تذوق العسيلة».

(١٦٧) هو صاحب حديث: «لا تأتوا النساء في أدبارهن، إن الله لا يستحي من الحق».

(١٦٨) طبقاً لكتاب **المنفردات والوحدان** دوماً، تفرَّد شعبة بن الحجاج بالرواية لا عن ثلاثين شيخاً فقط، بل عن سبعين.

(١٦٩) **معرفة علوم الحديث**، ص٤٧٠. والواقع أن النيسابوري اكتفى فعلاً بقدر محدود ممن تفردوا بالرواية عن شيوخ لم يروِ عنهم غيرهم، إذ إن مسلم بن الحجاج في كتاب **المنفردات والوحدان** المنسوب إليه يعدد نحواً من مئة راوٍ من التابعين وأتباع التابعين ممن تفردوا بالرواية عمن يروون عنه.

وحتى ندرك مدى الخطورة اللاهوتية، وليس فقط الإسنادية، لهذه المنفردات، فلنعمد إلى صياغة سالبة للإشكالية: فلو أن راوياً مكثاراً، مثل ابن شهاب الزهري أو شعبة بن الحجاج أو سفيان الثوري، لم يروِ الروايات التي لم يروِها أحد غيره، لكانت مئات ومئات من الأحاديث المرفوعة إلى الرسول بوساطة صحابية مزعومة لم تجد مكاناً لها في المدونة الحديثية. وبالنظر إلى الفرضية التي أرسى أساسها الشافعي، والتي تجزم بأن الرسول لا ينطق إلا عن وحي، فإن الزهري أو شعبة أو سفيان يكونون، برواياتهم المنفردة والمعدودة مع ذلك صحيحة بحكم الصحة الافتراضية لإسنادها، قد نصَّبوا أنفسهم مشرِّعين؛ وبما أن تشريعاتهم هذه منسوبة إلى الرسول الذي لا ينطق إلا عن وحي، فإنها تكون قد عزت إلى نفسها مصدراً إلهياً وصارت ملزمة لأهل الإسلام في كل زمان ومكان وإلى أبد الآبدين، مثلها في ذلك مثل التشريعات الإلهية المصدر في ديانات النص المقدس جميعاً. ومما يزيد الطين بلة أننا لسنا واثقين من أن الزهري وشعبة وسفيان وعشرات غيرهم هم الذين شرَّعوا فعلاً تلك التشريعات: فقد يكونون بدوهم من المشرَّع لهم، ويكون من شرَّع لهم هم أولئك «**الثقات**» اللاحقون الذين روَوا على ألسنتهم أنهم روَوا. فالسلسلة الإسنادية، كما تقدَّم البيان، يتحكم بها لا أولُ من رُوي أنه روى، سواء أكان هو الصحابي أم التابعي أم تابع التابعي، بل آخرُ من روى من الحفَّاظ «الموثَّقين» و«المعدَّلين» الذين يحكمون قبضتهم على سلاسل إسنادهم بحيث لا يشذُّون عن القاعدة التي سنَّها مسلم في مقدمة **صحيحه**، والتي مؤداها أنه حَسْبُ الراوي أن يكون ثقة وأن يروي عن ثقة مثله، يحتمل أن يكون التقاه وسمع منه «لكونهما جميعاً كانا في عصر واحد»، حتى تكون «الرواية ثابتة والحجة بها ملزِمة». ودرجة خطورة هذا الإلزام أعلى بكثير مما قد يتبادر إلى ذهن قارئ النص للوهلة الأولى. فعملاً بالقاعدة التي سنَّها رائد مبكر للانقلاب السنِّي، وهو الإمام الأوزاعي الذي قال - أو قوِّل - إن «السنَّة جاءت قاضية على الكتاب ولم يجئ الكتاب قاضياً على السنَّة»، فإن إلزامية رواية الثقة عن الثقة تتعدى الرواية واستشكالات الإسناد لترادف إلزامية

السنَّة نفسها من حيث أنها قاضية على القرآن، أو حتى «حاكمة على القرآن» حسب التعبير الذي لم يتردد بعضهم في أن ينسبه إلى الشافعي.

وهذه الإلزامية تأخذ بعداً أكثر خطورة بعدُ متى علمنا أن النيسابوري يدرج في عداد السنَّة «قول الصحابي المعروف بالصحبة». فعنده أن أول أجناس الحديث وأعلاها وأفخمها هو «الصحيح المسنَد من الحديث». والحال أنه لا يتردد في أن يضيف إلى هذا الجنس قائلاً: «ومنه قول الصحابي المعروف بالصحبة: أُمرنا أن نفعل كذا، ونُهينا عن كذا وكذا، وقول الصحابي: من السنَّة كذا، وأشباه ما ذكرنا، إذا قاله الصحابي المعروف بالصحبة فهو حديث مسند»[١٧٠].

وبديهي أنه حتى «قول الصحابي» هذا ليس قوله، بل هو قول من قوَّله إياه أو رواه عنه من الرواة «الثقات» - ونحن نضع هذه الكلمة بين مزدوجين لسبب سيتضح حالاً - سواء أكان هذا الراوي يشغل الحلقة الثالثة أم الرابعة أم الخامسة أم حتى السادسة من حلقات سلسلة الإسناد. والحق أننا لا نملك حديثاً واحداً رواه الصحابي مباشرة. والروايات لم يبدأ تداولها أصلاً إلا بعد نشوب **الفتنة الكبرى** وانقسام الأمة الإسلامية الفتية إلى فرق سياسية متناحرة على المُلك الطبيعي، لا على اللاهوت الذي لم تكن له يومئذ أي استقلالية ذاتية عن الصراع السياسي[١٧١]. وليس من قبيل الصدفة أصلاً أن يكون أمراء بني أمية هم الذين أمروا بتدوين الحديث بعد أن كان هذا التدوين محظوراً طيلة الصدر الأول. فالحديث كان في طوره الشفهي، الذي عرف أوج تطوره في الحجاز، أول منجنيق استخدمه خصوم الخلافة الأموية لرجم شرعيتها. وبالمقابل جاء

(١٧٠) **معرفة علوم الحديث**، ص١٥٦.

(١٧١) من هذا المنظور يمكن القول إن أول عقيدة لاهوتية في الإسلام كانت مذهب الجبر الذي اعتمدته السلالة الأموية تبريراً لاستئثارها بالسلطة دون الأنصار من أوس وخزرج، ودون قرابة النبي من زبيريين وعلويين.

تدوين الحديث بأمر من أمراء بني أمية ليكون منجنيقاً مضاداً في الردِّ على خصومهم بمثل سلاحهم[١٧٢].

هنا على كل حال ينهض سؤال ختامي: إذا كان المعيار الأول والأخير في صحة الإسناد، وبالتالي في صحة الحديث نفسه، هو أن تجيء الرواية ثقةً عن ثقة وصولاً إلى الصحابي ومنه إلى الرسول، فما المعيار في توثيق هؤلاء الثقات؟

قد يتبادر إلى الذهن أن ثمة، إزاء مسألة بمثل هذه الخطورة، معياراً موضوعياً. والحال أن المفاجأة التي يعدِّها لنا مصنِّف **معرفة علوم الحديث**، ومعه مِن قبله ومن بعده سائر «أهل الصنعة»، هو أن معيار التوثيق، أو التعديل والجرح بلغة مصنِّفي معاجم تراجم الرجال، **ذاتيٌّ محض**. هكذا يروي النيسابوري على لسان المحدِّث وعالم الحديث الذي كانه عبد الرحمن بن مهدي: «معرفة الحديث إلهام، فلو قلت للعالم يعلِّل الحديث: من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة»[١٧٣]. ثم يسوق الرواية التالية على لسان أبي زرعة الرازي، قال: «قال له رجل: ما الحجة في تعليلكم الحديث؟ قال: الحجة أن تسألني عن حديث له علَّة فأذكر علَّته، ثم تقصد محمد بن مسلم بن وارة فتسأله عنه، ولا تخبره بأنك قد سألتني، فيذكر علَّته، ثم تقصد أبا حاتم، فيعلِّله. ثم تميِّز كلامنا على ذلك الحديث، فإن وجدت بيننا خلافاً في علَّته، فاعلم أن كلاً منا تكلم على مراده، وإن وجدت الكلمة متفقة، فاعلم حقيقة هذا العلم. قال: ففعل الرجل ذلك، فاتفقت كلمتهم عليه، فقال: أشهد أن هذا العلم إلهام»[١٧٤].

(١٧٢) انظر كتابنا: **إشكاليات العقل العربي**، الفصل الأول: «عصر التدوين». ويحضرنا هنا قول مشهور لابن شهاب الزهري: «كنا نكره كتاب العلم، حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء».

(١٧٣) **معرفة علوم الحديث**، ص٣٦٠. وقد علَّق ابن نمير على قول عبد الرحمن بن مهدي بقوله: «صدق، لو قلت له: من أين قلت لم يكن له جواب». بل إن ابن مهدي ذاك هو من شبَّه المعرفة بعلم الحديث، في مقالة أخرى منسوبة إليه، بأنها ضرب من «كهانة»، على الأقل في نظر «الجهَّال».

(١٧٤) نفسه، ص٣٦١. وجدير بالتنويه أن الخطيب البغدادي سيفتح في كتابه **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع** باباً على حدة جعل عنوانه: «في أن المعرفة بالحديث ليست تلقيناً، وإنما هو علم يحدثه الله في القلب»، روى فيه في جملة ما روى: «قال أحمد بن صالح: «معرفة الحديث بمنزلة معرفة الذهب، إنما يبصرُ أهله، وليس للبصير فيه حجة إذا قيل له: كيف=

إن هذا المعيار الذاتي الصرف لتمييز زائف الحديث من صحيحه، وكاذب الرواة من صادقهم، يجد عينة تطبيقية نموذجية له في كتاب النيسابوري المعروف بـ **سؤالات الحاكم**. فقد وجَّه إلى شيخه الدارقطني يسأله عن ٥٣١ محدِّثاً التبس عليه أمرهم، فجاءه الجواب على نحو قطعي، ومن دون أي بيان لحيثيات الحكم، بأن فلاناً «ثقة» وفلاناً «كذاب» وهذا «صدوق» وذاك «ضعيف»، وآخر «يُحتجُّ به» أو «يُجمع حديثه» وغيره بالمقابل «كثير الوهم» أو «كثير الخطأ». ومن بين أولئك الخمسمئة والثلاثين محدِّثاً الذين طولب الدارقطني ببيان موقعهم من الصدق أو الكذب، ومن القوة أو الضعف، أجاب بأن ٢٣٥ منهم «ثقة»، و٩٣ «لا بأس به» أو «ليس به بأس»، و٦٠ «صدوق»، و٣٧ «ليس بالقوي»، و٣٧ «ضعيف» أو «يحدِّث عن الضعفاء»، و١٩ «كذاب» أو «متروك»، و١٨ «حجة» أو «يُحتج به»، و٩ «كثير الوهم» أو «كثير الخطأ...» الخ.(١٧٥).

وبديهي أنه عندما يكون معيار التوثيق أو التوهين ذاتياً إلى هذا الحد وليس له من دليل سوى حدس الحَكَم والقوة الافتراضية لذاكرته التي تستطيع على هذا النحو أن تطبِّق فن الصيرفة على مئات الرواة، بل على آلافهم كما في بعض كتب الرجال، من دون أن يكون لها مرجع آخر أو قوة ارتكاز أخرى غير أسمائهم، فلا غرو أن يتداخل «الضعفاء» مع «الأقوياء»، وأن يدرج إمام **حافظ** في قائمة المعدَّلين ما قد يدرجه إمام **حافظ** آخر في قائمة المجروحين(١٧٦).

=قلت؟». وبدوره يستعيد ابن رجب الحنبلي في كتابه **جامع العلوم والحكم** تشبيه علم الحديث بالصيرفة، فيروي على لسان عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: «قال: سمعت أبي يقول: معرفة الحديث كمثل فصٍّ، ثمنه مائة دينار، وآخر مثله على لونه ثمنه عشرة دراهم. وكما لا يتهيأ للناقد أن يخبر بسبب نقده، فكذلك نحن رزقنا علماً لا يتهيأ لنا أن نخبر كيف علمنا بأن هذا حديث كذب وأن هذا حديث منكر».

(١٧٥) انظر: **سؤالات الحاكم**، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض ١٩٨٤.

(١٧٦) سوَّدنا كلمة الحافظ للإشارة إلى أن هذا النعت المتداول على سعة في كتب الحديث وطبقات رجاله لا يعتمد من مرجعية أخرى، فضلاً عن الحدس، سوى قوة الحفظ الافتراضية.

ولنا أن نقدِّر للحاكم النيسابوري كونه، برفعه **سؤالاته** - من موقع التلمذة - إلى شيخه، قد سلَّط بعض الضوء على آلية الجرح والتعديل التي لا مرجعية لها سوى التقويم الشخصي - غير المعلَّل بأي دليل وغير المقرون بأي حيثية - العائدة مرجعيته إلى الإمام الحافظ. بل لنا أن نقدر له، أكثر بعدُ، كونه أخضع آلية التوثيق لفحص نقدي لم يجرؤ عليه أحد ممن تقدَّمه. فقد توقَّف، عندما تمكَّن واقتدر، في كتابه **معرفة علوم الحديث**، عند عدد من المحدِّثين المشهود لهم بأنهم من أوثق الثقات ليحصي عليهم تدليساتهم ورواياتهم عن المجهولين والمجروحين. وهذه بعض الأمثلة.

- فعن سفيان الثوري، الموصوف بأنه «شيخ الإسلام، وإمام الحفَّاظ، وسيد العلماء العاملين في زمانه... وأمير المؤمنين في الحديث»[١٧٧]، يقول النيسابوري: «روى [سفيان] عن أبي همَّام السكوني وأبي مسكين وأبي خالد الطائي وغيرهم من المجهولين ممن لم نقف على أسمائهم». ثم لا يتردد في أن يدرجه في عداد «الجنس الرابع من المدلِّسين»، وهم «قوم دلَّسوا أحاديث رووها عن المجروحين، كي لا يعرفوا». ومنهم سفيان الثوري الذي «كان يحدِّث عن إبراهيم بن هراسة فيقول: حدَّثنا أبو إسحاق الشيباني»[١٧٨].

- وعن قتادة بن دعامة السدوسي، الذي قال عنه ابن سعد في **طبقاته**: «كان ثقة مأموناً حجة في الحديث»، يقول النيسابوري إنه من جملة «من دلَّس من المدلِّسين على الثقات»، ثم يدرجه في عداد «الجنس السادس من المدلسين»، وهم «قوم روَوا عن شيوخ لم يروهم قط... وليس عندهم عنهم سماع عالٍ ولا نازل»[١٧٩].

---

(١٧٧) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص٢٢٩.

(١٧٨) **معرفة علوم الحديث**، ص٣٤٤-٣٤٥. أما لماذا كتم سفيان اسم إبراهيم بن هراسة ووضع مكانه اسم أبي إسحاق الشيباني فلأن ابن هراسة ذاك كان «متهماً» وقد «كذَّبه العجلي وغيره».

(١٧٩) نفسه، ص٣٥١.

- وعن شعبة بن الحجاج، الموصوف هو الآخر مع سفيان الثوري بأنه «أمير المؤمنين في الحديث»، يقول إنه «حدَّث عن جماعة عن المجهولين»، ويدرجه بالتالي في عداد «الجنس الثالث من المدلسين... ممن دلسوا على أقوام مجهولين لا يُدرى من هم ومن أين هم»(١٨٠).

وبحذر، بل بتوجس مَن يدرك أنه على وشك أن **ينتهك المحرَّمات ويحطم الأيقونات**، ينوِّه الحاكم النيسابوري، في ختام الفصل الذي عقده عن أصناف المدلسين في الحديث، بأن **الصحيحين** نفسيهما لم يخلوَا من التدليس. ففي آخر عرضه للجنس السادس من المدلسين يقول بالحرف الواحد:

«ومن هذه الطبقة جماعة من المحدِّثين، المتقدمين والمتأخرين، مخرج حديثهم في **الصحيح**، إلا أن المتبحِّر في هذا العلم يميِّز بين ما سمعوه وما دلَّسوه.

«قال الحاكم: هذا باب يطول. فليعلم صاحب الحديث:

- أن الحسن [= البصري] لم يسمع من أبي هريرة، ولا من جابر، ولا من ابن عمر، ولا من ابن عباس شيئاً قط.
- وأن الأعمش لم يسمع من أنس.
- وأن الشعبي لم يسمع من عائشة ولا من عبد الله بن مسعود ولا من أسامة بن زيد ولا من عليٍّ ولا من معاذ بن جبل ولا من زيد بن ثابت.
- وأن قتادة لم يسمع من صحابي غير أنس.
- وأن عامة حديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة(١٨١).

(١٨٠) **معرفة علوم الحديث**، ص٣٤٣.

(١٨١) قد يكون هذا الاتهام للتابعي عمرو بن دينار بالتدليس على بعض من مشاهير الصحابة هو الأخطر في نوعه لأنه الأكثر مساساً بصحة **الصحيحين**. فالقول بأنه لم يكن لعمرو بن دينار سماع عن عموم الصحابة الذين روى عنهم ينقض نقضاً عنيفاً واقع احتواء **الصحيحين** على روايات لعمرو بن دينار عن الصحابيَّين ابن عمر وجابر بن عبد الله يزيد عددها على =

- وأن عامة حديث مكحول عن الصحابة حوالة.
- وأن ذلك كله يخفى، إلا على حُفَّاظ الحديث.»

«قال أبو عبد الله(١٨٢): قد ذكرت في هذه الأجناس الستة أنواع التدليس ليتأمله طالب هذا العلم، فيقيس الأقل على الأكثر، ولم أستحسن ذكر أسامي من دلَّس من أئمة المسلمين **صيانةً للحديث ورواته**»(١٨٣).

وبهذه العبارة الأخيرة التي سوَّدناها نختم بدورنا لأن فيها غناء عن أي تعليق إضافي.

(٤)

الخطيب البغدادي: التنظير لتضخم الحديث

لم يكن الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) صاحب مسند أو مستدرك نظير الحاكم النيسابوري، ولم يكن مثله أيضاً من أئمة التعديل والجرح، ولكنه كان مثله وأكثر منه نصيراً للحديث ولأصحاب الحديث حتى ليمكننا اعتباره **إيديولوجِيَّهم الأول**. ولئن اشتهر بمصنَّفه الموسوعي عن **تاريخ بغداد**، فإن هذا العنوان لا يخلو من التباس: فليس هو كتاباً في التاريخ بإطلاق الكلمة بقدر ما أنه كتاب في محدِّثي بغداد وفقهائها، من أقام منهم فيها ومن مرَّ بها مروراً عابراً. ومن دون إنكار مديونيته لمن تقدَّمه من المصنِّفين في أصول علم الحديث، ولا سيما منهم القاضي ابن خلاد الرامهرمزي في كتابه **المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي**، فلا مراء في أنه أدى لعلم الحديث الدور التأصيلي الذي أداه الشافعي لعلم الفقه. وعلى أي حال، أقرَّ له بعض أهل الحديث بهذا الدور التنظيري الريادي، فقال عنه ابن ماكولا: «كان آخر الأعيان ممن شاهدناه معرفةً

=العشرين في كل منهما، فضلاً عن أربع روايات عن ابن عباس.

(١٨٢) هو الحاكم النيسابوري.

(١٨٣) **معرفة علوم الحديث**، ص٣٥٣-٣٥٥.

وحفظاً وإتقاناً وضبطاً لحديث رسول الله (ص) وتفنناً في علله وأسانيده وعلماً بصحيحه وغريبه... ولم يكن للبغداديين بعد الدارقطني مثله»... وقال أبو الفتيان الحافظ: «كان الخطيب إمام هذه الصنعة، ما رأيت مثله»... و«في تاريخ الهمداني: توفي الخطيب في كذا ومات هذا العلم بوفاته»(١٨٤).

وبصرف النظر عن الغلو المألوف في مثل هذه الأحكام القيمية(١٨٥)، يبقى الإسهام المميز للخطيب مسعاه إلى تأسيس رواية الحديث علماً قائماً بذاته كما يشهد على ذلك كتابه: **الكفاية في علم الرواية**. ولكن بما أن اهتمامنا الأول منصرف، لا إلى الدراسة الفنية لعلوم الحديث، بل إلى رصد ظاهرة تضخمه وتفكيك آلياتها، فسنحصر كل مجهودنا هنا ببيان الدور الذي لعبه الخطيب في تغذية المنابع النظرية لهذا التضخم.

ينطلق الخطيب نفس منطلق الشافعي في قرأنة السنَّة، أي في اعتبار الحديث كالقرآن وحياً منزلاً. وعلى جراء عادته - وعادة سائر الإخباريين الذين لا ينظِّرون لما ينظِّرون له إلا من خلال إيراد أقوال أصحاب الأقوال - يسوق الأدلة القولية التالية:

- «أخبرني أحمد بن محمد الأزهر، قال: سمعت ابن موسى يقول: سمعت المعتمر بن سليمان يقول: سمعت أبي يقول: «أحاديث رسول الله (ص) كالتنزيل».
- «قال ابن الأزهر: سمعت أبا موسى يقول: سنن رسول الله (ص) عندنا مثل كلام الله عز وجل»(١٨٦).

ثم يفتح باباً يسميه «باب القول في سنن رسول الله (ص) التي ليس فيها نصُّ كتاب، هل سنَّها بوحي أم بغير وحي»، فيقول:

(١٨٤) سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص٢٧٥-٢٨١.

(١٨٥) وهذا في السلب كما في الإيجاب، إذ إن الخطيب استفز أيضاً الكثير من الخصوم، وحصراً منهم أصحاب أبي حنيفة بجملتهم، وكذلك بعض الحنابلة.

(١٨٦) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقِّه**، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية ١٤١٧، ج١، ص٢٦٥.

- «قال بعض أهل العلم: لم يسنَّ رسول الله (ص) إلا بوحي. واحتج من قال هذا بظاهر قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى* إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى﴾».

- «حدَّثنا... عن ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه «أن عنده كتاباً من العقول [= الديات] نزل به الوحي، وما فرض رسول الله (ص) من صدقة وعقول فإنما نزل به الوحي». وقيل: لم يسنَّ رسول الله (ص) شيئاً قط إلا بوحي، فمن الوحي ما يُتلى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسوله فيسنُّ به».

- «نا... علي بن المديني، نا عيسى بن يونس، نا الأوزاعي، عن حسان بن عطية قال: «كان جبريل ينزل على النبي (ص) بالسنَّة كما ينزل عليه بالقرآن» (وفي إضافة: «يعلِّمه إياها كما يعلِّمه القرآن»[187].

وبعد هذه التسوية بين القرآن والسنَّة، لا يتردد الخطيب في أن يسوق أقوالاً تقدِّم في الأهمية - أو تكاد - السنَّة على القرآن:

- «نا المعتمر، حدثني أبي قال: قال رجل لأبي مجلز [= لاحق بن حميد البصري] وهم يتذاكرون الفقه والسنَّة: لو قرأتَ علينا سورة من القرآن، فقال: ما أنا بالذي أزعم أن قراءة القرآن أفضل مما نحن فيه».

بل إنه لا يتردد، في باب فتحه تحت عنوان «فضل مجالس الفقه على مجالس الذكر»، في أن يعطي الأفضلية للأول على الثاني، وهذا على لسان الرسول نفسه:

- «أخبرنا أبو نعيم الحافظ... عن عبد الرحمن بن نافع عن عبد الله بن عمرو قال: دخل النبي (ص) المسجد، وقوم يذكرون الله وقوم يتذاكرون الفقه، فقال النبي (ص): كِلا المجلسين على خير، أما الذين يذكرون الله ويسألون ربهم، فإن شاء أعطاهم وإن

(187) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقِّه**، ص266-267.

شاء منعهم، وهؤلاء يعلِّمون الناس ويتعلَّمون، وإنما بعثت معلماً، وهؤلاء أفضل. فقعد معهم»[١٨٨].

وفي السياق نفسه يورد على لسان الرسول أيضاً: «مجلس فقه خير من عبادة ستين سنة» و«فقيه أفضل عند الله من ألف عابد». وفي رواية مرفوعة إلى عمر بن الخطاب: «قال رسول الله (ص) إن الفقيه أشد على الشيطان من ألف ورع وألف مجتهد وألف متعبد»[١٨٩].

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، إذ يفتح الخطيب في **الكفاية في علم الرواية** باباً افتتاحياً في «التسوية بين حكم كتاب الله تعالى وسنَّة رسوله (ص)» يسوق فيه أقوالاً موضوعة على لسان الرسول نفسه تؤكد على عدم كفاية القرآن في أحكام التكليف، وتحذِّر أهل الإسلام من أن يكونوا قرآنيين خلَّصاً، ومن أن يتوقفوا عند «كتاب الله» فلا يتعدوه في لزوم الأحكام إلى «سنَّة رسوله»:

- «... عن المقدام بن معد يكرب عن رسول الله (ص) أنه قال: ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني قد أوتيت القرآن ومثله، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم هذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحِلُّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرِّموه»[١٩٠].

- «... عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله (ص): ألا عسى رجل أن يبلغه حديث عني وهو متكئ على أريكته فيقول: لا أدري ما هذا، عليكم بالقرآن».

- «... عن العرباض بن سارية أن النبي (ص) نزل خيبر ومعه من معه من أصحابه... فصلى بهم النبي (ص) ثم قام فقال: بحسب امرئ قد شبع وبطن وهو متكئ على

(١٨٨) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقّه**، ص٨٩.

(١٨٩) نفسه، ص١٢٤.

(١٩٠) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٥، ص٢٣.

أريكته لا يظن أن لله حراماً إلا ما في القرآن، وإني والله قد حرَّمت ونهيت ووعظت بأشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر»(١٩١).

ومن هذا المنطلق الذي يقدِّم - أو يكاد - السنَّة على القرآن، يروي الخطيب على لسان أبي عبيد الله المروزي أن «رجلاً رأى يزيد بن هارون بعد موته في المنام فقال له: ما فعل الله بك؟ قال: أباحني الجنة، قال: بالقرآن؟ قال: لا، قال: فبماذا؟ قال: بالحديث»(١٩٢).

وعلى لسان يزيد بن هارون ذاك نفسه يلمح الخطيب إلى أن أصحاب الحديث لهم حضورهم في القرآن حتى قبل أن يوجد الحديث وأصحابه والرحَّالة في طلبه. فقد سأل يزيد بن هارون حمَّاد بن زيد: «هل ذكر الله عز وجل أصحاب الحديث في القرآن؟ فقال: بلى، ألم تسمع إلى قوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾؟ فهذا في كل من رحل في طلب العلم والفقه ويرجع به إلى من وراءه يعلمهم إياه»(١٩٣).

ومن هنا تتوالى، بقلم مصنِّف **شرف أصحاب الحديث**، سلسلة من أقوال أصحاب الحديث في مديح أصحاب الحديث. فعن سفيان الثوري يروي: «الملائكة حراس السماء، وأصحاب الحديث حراس الأرض». وعن يزيد بن زريع: «لكل

(١٩١) الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية**، ص٢٤.

(١٩٢) الخطيب البغدادي، **شرف أصحاب الحديث**، تحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي، منشورات كلية الإلهيات بجامعة أنقرة، ١٩٦٩، ص١٠٧.

(١٩٣) نفسه، ص٥٩. والآية المشار إليها هي الثانية والعشرون بعد المئة من سورة التوبة التي كنا رأينا أن معظم آياتها نزلت في المتخلفين عن غزوة تبوك. وقد اختلف أهل التأويل كبير الاختلاف في تأويل هذه الآية، ولكن ذهب الأكثرون، ومعهم الطبري، إلى أنها نزلت في المنافقين. وبذلك يكون حماد بن زيد، النصير المفترض لأصحاب الحديث، قد تلاعب بمعنى الآية ليحوِّله من الذم إلى المدح وليخترع ممدوحين ما كان لهم أي وجود يوم نزلت الآية. ومثل هذا التلاعب يطالعنا في التفسير الذي يسوقه الخطيب على لسان عكرمة، مولى ابن عباس، الذي قال - أو قُوِّل - عندما سئل عن السائحين الذين تكلمت عنهم الآية ١١٢ من سورة التوبة: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، قال: «هم طلبة الحديث» (**شرف أصحاب الحديث**، ص٦٠).

دين فرسان، وفرسان هذا الدين أصحاب الأسانيد». وعلى لسان أبي بكر بن سهرة: «أصحاب الحديث.. قناديل دين الله». وعلى لسان الشافعي: «إذا رأيتُ رجلاً من أصحاب الحديث فكأني رأيتُ النبي (ص) حياً». وعلى لسان النبي نفسه أن أبا الحسن محمد بن عبد الله رآه في المنام فسأله: «مَن الفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة؟ فقال: أنتم يا أصحاب الحديث». وعلى لسان النبي أيضاً، ولكن برواية علي بن أبي طالب هذه المرة: «خرج علينا رسول الله (ص) فقال: اللهم ارحم خلفائي، قلنا: يا رسول الله: ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يروون أحاديثي وسنَّتي ويعلِّمونها الناس»(١٩٤).

وأخيراً، وعلى لسان نفسه، يقول الخطيب معمِّداً أصحاب الحديث باسم «الطائفة المنصورة»: و«قد جعل ربُّ العالمين الطائفة المنصورة حراس الدين، وصرف عنهم كبير المعاندين لتمسُّكهم بالشرع المتين، واقتفائهم آثار الصحابة والتابعين، فشأنهم حفظ الآثار وقطع المفاوز والقفار، وركوب البراري والبحار في اقتباس ما شرَّع الرسول المصطفى، لا يعرجون عنه إلى رأي ولا هوى، قبلوا شريعته قولاً وفعلاً، وحرسوا سنَّته حفظاً ونقلاً، حتى ثبَّتوا بذلك أصلها، وكانوا أحقَّ بها وأهلها، وكم من ملحد يروم أن يخلط بالشريعة ما ليس منها، والله تعالى يذب بأصحاب الحديث عنها... ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(١٩٥).

وبالعودة إلى مفردات معجم أكثر معاصرة لنا نقول: **إذا كانت الإيديولوجيا السائدة تنطق، لا بما تحضره فقط، بل كذلك بما تغيِّبه، فليس عجباً إزاء هذا الحضور الكلي لأهل الحديث ألا يكون قد تبقَّى من نصاب آخر لأهل القرآن سوى الغياب**. وهذا حتى في القرآن نفسه بتأويل أهل الحديث له: فأصحابهم هم وحدهم، دون القرآنيين، «حزب الله».

(١٩٤) شرف أصحاب الحديث، ص٣١-٤٧.

(١٩٥) نفسه، ص١٠.

بيد أن الإشكال لا يقف عند هذا الحد. فالمهندس الذائع الصيت لعمارة الإيديولوجيا الحديثية الذي هو الخطيب البغدادي لم يحجم حتى عن توظيف مواد بنائية مغشوشة طبقاً لمقاييس «أهل الصنعة». فهؤلاء كانوا وضعوا، لضمان وثاقة أسس العمارة، معايير لم يتردد الخطيب في أن يخلَّ بها، وحواجز لم يرتدع عن القفز فوقها. ومنها:

١- **حاجز العمر**: فقد كان أهل الصنعة سنُّوا ما يشبه القانون، وهو أن الحديث لا يصح سماعه ولا يثبت إلا إذا كان سامعه «جاوز حد البلوغ وصار في عداد من يصلح لمجالسة العلماء ومذاكرتهم وسؤالهم». وبالإجمال، كانت السنُّ الفارقة هي العشرين فما فوقها. بل هناك من اشترط العشرين لا في السن، بل في التعبُّد. وهكذا رُوي على لسان سفيان الثوري قوله: «كان الرجل إذا أراد أن يطلب الحديث تعبَّد قبل ذلك عشرين سنة». وحدُّ العشرين هذا كان هو المعمول به عند أهل الكوفة على ما يروي الخطيب، إذ «لم يكن الواحد منهم يسمع الحديث إلا بعد استكماله عشرين سنة ويشتغل قبل ذلك بحفظ القرآن والتعبُّد». وقد قال بلسانهم أبو عبد الله الزبيري: «يُستحبُّ كَتْبُ الحديث في العشرين لأنها مجتمع العقل». ولكن الخطيب لا يتردد في أن يفتح باباً في «ما جاء في صحَّة سماع الصغير» قال فيه: «لو كان السماع لا يصحُّ إلا بعد العشرين لسقطت رواية كثير من أهل العلم»[١٩٦]. وتعضيداً لقوله هذا، أو لقول القاضي الرامهرمزي بالأحرى، يسوق عدة شواهد عمن سمع حديث الرسول من صغار الصحابة، ومنهم الحسن بن علي بن أبي طالب الذي «روى عن النبي (ص) ومولده سنة اثنتين للهجرة». وكذلك مسلمة بن مخلد الذي «روى عن رسول الله (ص) وكان له حين قبض عشر سنوات». وكذلك أيضاً ابن عباس وعبد الله بن الزبير بن العوام والنعمان بن بشير وأبو الطفيل

(١٩٦) **الكفاية في علم الرواية**، ص٧٤. والواقع أن هذا ليس قوله، بل هو ينقله بحرفه عن القاضي ابن خلاد الرامهرمزي (ت ٣٢٠هـ) المتقدم عليه في الزمن بنحو قرن ونصف. وإضافة إلى ذلك، ينقل عنه عدة صفحات في بيان شواهد من سمع الحديث وهو دون العاشرة من العمر. انظر كتاب ابن خلاد الرامهرمزي: **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت ١٩٧١، ص١٨٩-١٩٢.

الكناني والسائب بن يزيد والمسور بن مخرمة وعمر بن أبي سلمة، وجميعهم روَوا عن النبي مع أنهم ما جاوزوا حين توفي الثامنة أو التاسعة أو العاشرة من العمر. وبالرجوع إلى القاضي ابن خلاد يضيف أن «الأوزاعي سئل عن الغلام يكتب الحديث قبل أن يبلغ الحدَّ الذي تجري عليه فيه الأحكام فقال: إذا ضبط الإملاء جاز سماعه وإن كان دون العشر... وإذا كان هذا هكذا فليس المعتبر في كَتْب الحديث البلوغ ولا غيره، بل يعتبر فيه الحركة والنضاجة والتيقظ والضبط». ثم يختم معززاً هذا المعيار الذي وضعه مصنِّف **المحدث الفاصل** بمعيار ثانٍ وضعه موسى بن هارون الملقب بالحمَّال عندما رد على سؤال سائله: «متى يسمع الصبي الحديث؟» فقال: «إذا فرَّق بين الدابة والبقرة»، وفي رواية أخرى: «إذا فرَّق بين البقرة والحمار»(١٩٧). ومن ثم لا عجب أن يكون الدبري قد «روى عن عبد الرزاق [الصنعاني] عامة كتبه ونقلها الناس عنه وسمعوها منه» وهو لم يجاوز من العمر «ست سنين أو سبع سنين». كما لا عجب أن يكون أبو عمر القاسم قد سمع كتاب **السنن** عن أبيه وعمره يتراوح بين الثالثة والخامسة وأن يكون «اعتدَّ الناس بذلك السماع ونقل عنه الكتابَ عامةُ أهلِ العلم من حفَّاظ الحديث والفقهاء»(١٩٨).

٢- **حاجز اللفظ**: فالأصل في رواية الحديث أن يُروى بلفظه من دون إبدال. ولكن الخطيب لا يتردد في أن يفتح فصلاً بتمامه في إجازة رواية الحديث على المعنى مبتدئاً إياه بأحاديث موضوعة على لسان الرسول نفسه تجيز الرواية عنه بالمعنى. فعن «أكيمة الليثي عن أبيه عن جدِّه قال: قلنا لرسول الله (ص): بأبينا أنت وأمنا يا رسول الله، إنَّا لنسمع الحديث فلا نقدر على تأديته كما سمعناه، قال: إذا لم تحلُّوا حراماً ولم تحرِّموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس». وعن «عبد الله بن مسعود قال: ساءل رجل النبي (ص)

(١٩٧) الكفاية، ص٨٥.

(١٩٨) نفسه، ص٨٣-٨٤.

فقال: يا رسول الله إنك تحدثنا حديثاً لا نقدر أن نسوقه كما نسمعه، قال: إذا أصاب أحدكم المعنى فليحدِّث»[199].

وبعد هذه الأحاديث «النبوية»، الحاملة في صياغتها ومدلولها علامة تصنيعها في معامل أهل الصنعة، يفرد الخطيب باباً «في ذكر من كان يذهب إلى إجازة الرواية على المعنى من السلف» يفتتحه بالأثر التالي: «عن مكحول قال: دخلنا على واثلة بن الأسقع فقلنا: يا أبا الأسقع حدِّثنا حديثاً سمعته من رسول الله (ص) ليس فيه وَهْمٌ ولا نسيان، فقال: هل قرأ أحد منكم الليلة من القرآن شيئاً؟ قالوا: نعم، قال: فهل زدتم ألفاً أو واواً أو شيئاً؟ فقلت: إنَّا نزيد وننقص وما نحن بأولئك في الحفظ، قال: هذا القرآن بين أظهركم وأنتم تدرسونه بالليل والنهار، فكيف ونحن نحدِّث بحديث سمعناه عن رسول الله (ص) مرة أو مرتين؟ إذا حدثتكم على معناه فبحسبكم». وعن أبي سعيد الخدري «قال: كنا نجلس إلى النبي (ص) عسى أن نكون عشرة نفر نسمع الحديث، فما منا اثنان يؤديانه غير أن المعنى واحد». وعن الحسن بن أبي طالب قيل له: «يا أبا سعيد، إنك تحدثنا بالحديث اليوم وتحدث من الغد بكلام آخر، فقال: لا بأس بالحديث إذا أصبت المعنى». وعن سفيان الثوري قال: «لو أردنا أن نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثناكم بحديث واحد». وعنه أيضاً: «إن قلت لكم إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدِّقوني»[200].

٣- **حاجز دقة الأداء:** في سياق الأمانة في الأداء دوماً يفجؤنا الخطيب بإجازته ليس فقط رواية الحديث على المعنى، بل كذلك بالزيادة فيه من عنديات الراوي. هكذا ينقل عن البخاري نفسه أنه قال: «الزيادة عن الثقة مقبولة»، ومضيفاً من عنده: «إن ذلك لا يضرُّ الحديث». ثم لا يلبث أن يفرد باباً في «القول في حكم خبر العدل إذا انفرد بزيادة فيه لم يَروِها غيره»، فيقول: «قال الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث: **زيادة**

(١٩٩) **الكفاية**، ص٢٣٤.

(٢٠٠) نفسه، ص٢٣٩-٢٤٥.

الثقة مقبولة إذا انفرد بها، ولم يفرِّقوا بين زيادة يتعلق بها حكم شرعي أو لا يتعلق بها حكم»[٢٠١]. ثم يختم فيقول: «والذي نختاره من هذه الأقوال أن الزيادة مقبولة من كل الوجوه ومعمول بها إذا كان راويها عدلاً حافظاً ومتقناً ضابطاً»[٢٠٢].

وفضلاً عن محو الحدود على هذا النحو بين القول الذي من عنديات الراوي وبين القول المفترض به أنه من عند الرسول، فإنه لا يكاد يحتاج إلى بيان كم أسهمت إباحة الزيادة هذه في تضخيم المدونة الحديثية.

وهنا يحضرنا قول بالغ الدلالة قاله الزهري في سياق المنافسة الحديثية بين الحجازيين والعراقيين: «يا أهل العراق، يخرج الحديث من عندنا شبراً ويصير عندكم ذراعاً»[٢٠٣]. والملاحظة الوحيدة التي يمكن أن نضيفها أنه في زمن الخطيب - أي بعد ثلاثة قرون من زمن الزهري - لم تعد الظاهرة التضخمية وقفاً على «أهل العراق»، بل شملت الأمصار قاطبة.

٤- **حاجز الذاكرة**: ففي «باب القول فيمن روى حديثاً ثم نسيه»، يتساءل الخطيب: «هل يجب العمل به أم لا؟». وفي الإجابة عن هذا السؤال يضرب المثال التالي: «حدثنا الشافعي قال: حدثنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي معبد عن ابن عباس قال: كنت أعرف انقضاء صلاة رسوله الله (ص) بالتكبير، قال عمرو بن دينار، ثم ذكرته لأبي معبد بعدُ، فقال: لم أحدثكه، قال عمرو: وقد حدثَنيه، قال: وكان [= أبو معبد] من أصدق موالي ابن عباس، قال الشافعي: كأنه نسيه بعد ما قد حدثه إياه». ثم يضيف الخطيب مستنتجاً: «وقد اختلف الناس في العمل بمثل هذا وشِبْهه، فقال أهل الحديث وعامة الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما وجمهور المتكلمين إن العمل به واجب

(٢٠١) سوَّدنا هذه الجملة لسافر تناقضها مع قولة أهل الحديث المروَّجة على لسان أحمد بن حنبل: «إذا روينا في الأحكام تشددنا».

(٢٠٢) **الكفاية**، ص٤٥٢-٤٦٥.

(٢٠٣) **سير أعلام النبلاء**، ج٥، ص٣٤٤.

إذا كان سامعه حافظاً والناسي له بعد روايته عدلاً، وهو القول الصحيح». ولا ينكر الخطيب أن «المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة» قالوا إنه «لا يجب قبول الخبر على هذا النحو والعمل به»(٢٠٤). إلا أنه يردُّ بأنه لما «كان السهو والنسيان غير مأمون على الإنسان ولا يستحيل أن يحدثه وينسى أنه قد حدثه» فـ «ذلك غير قادح في أمانته ولا تكذيب لمن يروي عنه... وقد روى جماعة من أهل العلم أحاديث ثم نسوها، وذُكِّروا بها فكتبوها عمن حفظها عنهم، وكانوا يروونها ويقول كل واحد منهم: «حدثني فلان عني عن فلان كذا وكذا»(٢٠٥). وهكذا، وبمقلب جدلي يعزُّ نظيره حتى عند المتضلعين من فن الجدل والسفسطة، تكون سلسلة الإسناد قد انعكست، فتقدَّم الراوي على المرويِّ عنه، وتأخَّر المحدِّث عن المحدَّث عنه، بل لم يعِ المحدِّث أنه قد تحدَّث ولم يعِ ما تحدَّث به إلا من خلال من حدَّث عنه وما حدَّث به عنه. ومع هذا كله يجزم الخطيب بأنه حتى في حال فقدان الذاكرة هذا، لا يجب «ردُّ خبر العدل ولا القدح فيه»، بل ينبغي على العكس «قبول هذا الحديث والعمل به لأنه قد يحدِّث الرجل بالحديث وينسى أنه حدَّث به، وهذا غير قاطع على تكذيب من روى عنه»(٢٠٦).

(٢٠٤) الواقع أن خلاف الأحناف مع الشوافع بصدد قبول الخبر الذي نسي راويه الافتراضي أنه رواه يتعدى إطار الخلاف بين المذاهب ليمسَّ مسألة بالغة الحساسية من مسائل عصرنا الحاضر. فالحديث الذي رفض أصحاب أبي حنيفة قبوله والعمل به هو الحديث الذي رواه «سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة قالت: قال رسول الله (ص): إذا نكحت المرأة بغير إذن وليِّها فنكاحها باطل، فإن أصابها فلها مهرها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان وليُّ من لا وليَّ له». وعلاوة على غرابة ورود لفظة «السلطان» على لسان الرسول، وعلاوة أيضاً على غرابة أن يكون قد جعل للسلطان مثل تلك الولاية العامة في عبارة ينضح كل ما فيها باليد الصناع لأهل الفقه، فإن راوي الحديث، أي الزهري، أنكر أن يكون رواه، بل أنكر حتى معرفته به. وبصرف النظر عن تأويل الخطيب لهذا الإنكار على أنه محض «نسيان» من جانب الزهري، فإن إعماله له – هو وجمهور «أهل الحديث وعامة الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما» – قد حصر المرأة من حينه وإلى يومنا هذا في وضعية قصور ذاتي وعدم أهلية قانونية في شأن من أهم شؤون حياتها، وهو حريتها في اختيار شريكها في الحياة الزوجية. علماً بأن ما يزيد في غرابة حديث عدم جواز نكاح المرأة بغير إذن وليِّها أنه مروي على لسان عائشة، وهي التي تميزت باستقلالية في القرار سابقة لعصرها أهَّلتها لأن تقود أول حرب أهلية كبرى في الإسلام.

(٢٠٥) **الكفاية**، ص٤٢٠.

(٢٠٦) نفسه، ص١٦٩.

وهذا قول لا تتجلى دلالته بكامل خطورتها إلا متى أخذنا بعين الاعتبار أن «خبر العدل» ذاك، الذي نسي من حدَّث به أنه حدَّث به، ليس مجرد خبر من الأخبار، **بل هو أثر يقال عنه إنه مأثور عن الرسول، ومنه عن الله نفسه.**

٥- **حاجز الإسناد:** لقد كان كل ظننا حتى الآن أن الإسناد هو أسُّ الأسس في الحديث وعلومه. فمن قائل إنه لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء. ومن قائل إنه متى صحَّ الإسناد صحَّ الحديث. ومن قائل إن طلب الإسناد من الدين، هذا إن لم يكن عند بعضهم هو الدين نفسه. ولكن الخطيب لا يتردد في أن يعفي الصحابة من شرط الإسناد هذا ليقول إن الحديث «إن كان من مراسيل الصحابة، قُبل ووجب العمل به لأن الصحابة مقطوع بعدالتهم»(٢٠٧). وفي **الكفاية** يفصح عن تأييده لقول من قال إن «مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عُدولاً مرْضيين»(٢٠٨). والواقع أن الخطيب، في موقفه هذا، لم يأت بجديد. فكونه شافعي المذهب كان يُلزمه بأن يقبل مراسيل الصحابة ويوجب العمل بها لأن ذلك ذهب إليه إمام المذهب نفسه في **الرسالة**. ولكن الجديد الذي يأتي به الخطيب حقاً هو تصريحه بوجوب قبول مراسيل الصحابة حتى لو خالطها ضرب من التدليس. وصحيح أنه لا يسمِّي الأشياء بأسمائها على هذا النحو، ولكن هذا ما يمكن استنتاجه عندما يعلن عن وجوب قبول مرسل الصحابي حتى ولو كان سمعه من صحابي آخر من دون أن يكون سمعه من النبي نفسه. وتأييداً لمذهبه هذا يورد القولَين التاليَين على لسان اثنين من مشهوري الصحابة. فعن البراء بن عازب أنه قال: «ليس كلنا سمع حديث رسول الله (ص)، كانت لنا ضيعة وأشغال وكان الناس لم يكونوا كذابين يومئذ، فيحدِّث الشاهدُ الغائبَ». وعن أنس بن مالك أنه قال: «ليس

(٢٠٧) **الفقيه والمتفقه**، ج١، ص٢٩١.

(٢٠٨) **الكفاية**، ص٤٢٤.

كل ما نحدِّثكم عن رسول الله (ص) سمعناه منه، ولكن حدَّثنا أصحابنا، ونحن قوم لا يكذب بعضنا بعضاً[٢٠٩]...

وهكذا يكون بعض الصحابة - وهذا أقل ما يمكن قوله - قد روَوا عن الرسول أحاديث لم يسمعوها منه، بل سمعوها من صحابة آخرين. وهذا الضرب من الإرسال يأخذ طابعاً أكثر تفاقماً بعدُ عندما تكون المراسيل صادرة عن الصحابة من ذوي الفئة العمرية العشرية أو ما دون العشرية بالإحالة إلى السن التي كانوا عليها لدى وفاة الرسول. وهكذا تكون جميع الأحاديث التي رواها ابن عباس، مثلاً، أو رُويت على لسانه، هي من المراسيل، أي من تلك التي سمعها من صحابة آخرين، لا من الرسول نفسه. والحال أن ابن عباس ما كان تجاوز من العمر السابعة أو الثامنة أو التاسعة عندما توفي الرسول، أو العاشرة كحدٍّ أقصى طبقاً لرواية حدَّد فيها سنَّه بنفسه بقوله: «توفي رسول الله وأنا ابن عشر»[٢١٠]. والحال أن مرويات ابن عباس بلغت ١٦٩٠ حديثاً[٢١١]. وهذا العدد الهائل من المراسيل، التي هي من منظور الخطيب مقبولة وواجب العمل بها، يبيِّن كافي الإبانة كم أن حاجز الإسناد ما كان يحجز شيئاً كثيراً في واقع الأمر. وعلى أي حال يقرُّ الخطيب نفسه في رواية يسوقها على لسان ابن سيرين بأنه «في زمن الأول كان الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت الفتنة سألوا عن الإسناد ليُحدَّث حديثُ أهل السنَّة ويُترك حديثُ أهل البدعة»[٢١٢].

وعلى أي حال، لئن يكن الخطيب قد استثنى من شرط الإسناد مراسيل الصحابة وحدها، فإن غيره من أهل الفقه والحديث، ممن لا ينتمون إلى المذهب الشافعي، استثنوا منه أيضاً مراسيل التابعين وتابعي التابعين: «وهذا قول مالك وأهل المدينة وأبي حنيفة وأهل

(٢٠٩) **الكفاية**، ص٤٢٤-٤٢٥.

(٢١٠) **سير أعلام النبلاء**، ج٣، ص٦٤٣.

(٢١١) روى له منها البخاري في **صحيحه** ١٢٠ حديثاً.

(٢١٢) **الكفاية**، ص١٥٠.

العراق وغيرهم»[٢١٣]. وحجتهم في ذلك أن التابعين وتابعي التابعين مقطوع بعدالتهم، مثلهم في ذلك مثل الصحابة، بدليل الحديث المتواتر المروي بصيغ شتى عن الرسول الذي قال، طبقاً لرواية أبي هريرة: «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، قال أبو هريرة: فلا أدري ذَكره مرتين أو ثلاثاً»[٢١٤]. ولا شك أن الخطيب يوقع نفسه في نوع من التناقض عندما يستشهد بدوره بهذا الحديث، وبأحاديث أخرى، ليخلص إلى تعديل الصحابة وحدهم وليوجب قبول مراسيلهم من دون أن يعمِّم هذا الحكم على من تلاهم من التابعين وتابعي التابعين. ولكن بصرف النظر عن صحة الحديث بحد ذاته - وصياغته بالذات تشي باليد الصناع لأهل الصنعة - فإن تأويل القرون الثلاثة على أنهم أهل الحديث حصراً من دون مَن سواهم من أهل الإسلام تأويل شديد العسف. فالقرن في معجم العربية الجيل من الناس. ولو صحَّ الحديث لكان ينبغي القطع بعدالة كل من انتمى من أهل الإسلام إلى الجيل الأول أو الثاني أو الثالث، بمن فيهم قَتَلة الخلفاء عمر وعثمان وعلي، وبمن فيهم أيضاً الحَجَّاج الذي رمى الكعبة بالمنجنيق، وعمر بن سعد بن أبي وقاص قاتل الحسين حفيد الرسول، والوليد بن يزيد رامي القرآن بسهمه، وبمن فيهم أيضاً وأخيراً آلاف الصحابة الذين اقتتلوا وسفكوا دماء بعضهم بعضاً في حربين أهليتين متتاليتين هما من أشرس ما عرفه إسلام الصدر الأول[٢١٥].

---

(٢١٣) **الكفاية**، ص٤٢٣.

(٢١٤) نفسه، ص٦٥. والحديث مصحَّح في **الصحيحين**.

(٢١٥) الواقع أن المعتزلة كانوا أول من أسقط صفة العدالة عن الصحابة من جراء اقتتالهم على المُلك الطبيعي، فقالوا إن «حال الصحابة كانت مُرضية إلى وقت الحروب التي ظهرت بينهم وسفك بعضهم دماء بعض، فصار أهل تلك الحروب ساقطي العدالة» (**الكفاية**، ص٦٧). وبديهي أن الخطيب الذي ساق بنفسه هذا الاعتراض، وإن نسبه إلى «أهل البدع»، كان يدرك أن حديث خير القرون لا يكفي وحده لتثبيت عدالة الصحابة، فاستشهد بآيات من القرآن لإثبات «تعديل الله لهم وإخباره عن طهارتهم... ومن ذلك قوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، وقوله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾. وبصرف النظر عما في تأويله لهاتين الآيتين من تعسف، ولا سيما عندما يقول: «وهذا اللفظ وإن كان عاماً فالمراد به الخاص، وقيل هو وارد في الصحابة دون غيرهم» (**الكفاية**، ص٦٤)، فإنه يتجاهل عشرات الآيات التي نزلت في تقريع بعض الصحابة ورمتهم بالنفاق والكذب، وتوعدتهم بنار جهنم، بما فيها آيات سورة التوبة التي نزلت في «المنافقين» منهم و«الخوالف».

وعلى أي حال، إذا كنا نتحدث ههنا عن آلاف الصحابة، فلأن تعريف الصحابي عند الخطيب المتأخر زمانه إلى القرن الخامس هو كل «من صحب النبي (ص) ولو ساعة من نهار»، وهو تعريف من شأنه أن يوسع قائمة الصحابة، وبالتالي المعدلين الذي يجب قبول أحاديثهم والعمل بها، إلى حدود تكاد تكون لامحدودة، وهذا على النقيض مما كان ذهب إليه من التضييق أوائل أهل الحديث الذين قال بلسانهم سعيد بن المسيب (ت ٩٣هـ) - قبل أن تتطور ظاهرة تضخم الحديث -: «الصحابة لا نعدُّهم إلا من أقام مع رسول الله (ص) سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين»[٢١٦].

٦- **حاجز السماع**: كنا رأينا أن التدليس عند الخطيب، كما عند سائر أهل الصنعة، هو أن يروي المحدِّث عمن لم يسمع منه إما لأنه غير معاصر له في الزمان وإما لأنه غير مجايل له في المكان. ولكن السماع لا يبدو مع ذلك عند الخطيب، كما عند سائر المتأخرين من أهل الصنعة، شرطاً مطلقاً تسقط صحة الحديث بمخالفته. فهناك «سماع» ما هو بسماع، هو الإجازة. والإجازة أن يجيز المحدِّث للمحدَّث عنه أن يروي عنه في كتابه، فتكون هذه الإجازة قد صارت «كالسماع في ثبوت الحكم ووجوب العمل به» بعد أن كانت القاعدة أن «العلم الذي يجب قبوله ويلزم العمل بحكمه هو المسموع دون غيره»[٢١٧]. والخطيب، الذي ينتصر بشدة لصحة الإجازة، يسمي لنا قائمة طويلة ممن سبقه من أهل الحديث ممن «كان يصحِّح العمل بأحاديث الإجازة ويرى قبولها»: الحسن البصري وابن شهاب الزهري وقتادة بن دعامة وحيوة بن شريح ومالك بن أنس وعبد الملك بن جريج وسفيان الثوري والليث بن سعد ومحمد بن إدريس الشافعي وأحمد ابن حنبل ومحمد بن إسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج النيسابوري وآخرون.

ولا ينكر الخطيب أن هناك آخرين، ممن أسماؤهم أقل لمعاناً، قد أنكروا الإجازة ودفعوا تصحيحها. ومن هؤلاء خلف بن تميم الذي قال: «أتيت حيوة بن شريح فسألته،

---

(٢١٦) **الكفاية**، ص٦٨-٦٩.

(٢١٧) نفسه، ص٣٥٠-٣٥١.

فأخرج إليَّ كتاباً وقال: اذهب فانسخ هذا وارْوِه عني، قلت: لا نقبله إلا سماعاً، قال: هكذا نفعل بغيرك، فإن أردته وإلا فذرْه، قال: فتركته»[٢١٨].

ولكن المذهل في الأمثلة المضادة التي يسوقها الخطيب في وجوب قبول الإجازة وفي وجوب تصحيحها أنها قد تكون من كتاب لم يكتبه المحدِّث عنه أو حتى لم يقرأه. هكذا يروي على لسان عبيد الله بن عمر بن الخطاب قال: «كنت أرى الزهري يؤتى بالكتاب ما قرأه ولا قُرئ عليه، فيقال له: نروي هذا عنك؟ فيقول: نعم». ثم يسوق على لسان عبد الملك بن جريج رواية مشابهة: «قال: جئت إلى الزهري بأحاديث أريد أن أعرضها عليك، فقال: كيف أصنع بشغلي؟ قلت: فأرويها عنك؟ قال: نعم»[٢١٩]. وفي سياق آخر يروي على لسان يحيى بن حسان أنه قال: «جاء قوم ومعهم جزء فقالوا: سمعناه من ابن لهيعة، فنظرت فإذا ليس فيه حديث واحد من حديث ابن لهيعة، فجئت إلى ابن لهيعة فقلت: هذا الذي حدَّثت به ليس فيه حديث من حديثك ولا سمعتها أنت قط، فقال: ما أصنع؟ يجيئوني بكتاب ويقولون: هذا من حديثك، فأحدِّثهم به»[٢٢٠].

لكن إجازة أهل الصنعة للإجازة لا تقف عند هذا الحد الذي ما هو بحدٍّ أصلاً كما رأينا في مثال كبير الرواة الذي كانه ابن شهاب الزهري. ففي كتاب يفرده الخطيب على حدة تحت عنوان: **الإجازة للمعدوم وللمجهول**، يطالعنا بأمثلة من الإجازة تتعدى الموجود إلى المعدوم، والمعروف إلى المجهول، أي ممن وُجد إلى من لم يوجد بعد، وممن وُلد إلى من يولد بعد، وممن اسمه معلوم لأنه قد خُلق إلى من اسمه مجهول لأنه لم يخلق بعد. ورغم أن الخطيب لا يقول بصحة مثل هذه الإجازة، فإنه يسوق أمثلة على أنه كان معمولاً بها لدى بعض أهل الحديث. هكذا يروي على لسان أبي بكر بن

(٢١٨) الكفاية، ص٣٥٢.

(٢١٩) نفسه، ص٣٥٥-٣٥٦. والطريف أن الخطيب يحاول تبرير هذا الخرق الخطير لحاجز السماع بقوله: «لعل ابن شهاب كان عرف القرطاس [= من قبل أن يأتيه به ابن جريج]، بل عساه أن يكون هو كَتَبه فأغناه ذلك عن النظر، أو كان يعتقد أن ابن جريج لا يستجيز إلا ما كان من حديثه لأمانة ابن جريج عنده، والله أعلم».

(٢٢٠) نفسه، ص١٨٣.

أبي داود - أي ابن أبي داود صاحب **السنن** - أنه «سئل عن الإجازة فقال: قد أجزت لك ولأولادك ولحَبَل الحبلة، يعني الذين لم يولدوا بعد»[٢٢١]. بل إنه يسوق نموذجاً من إجازات من هذا القبيل اطلع عليها بخط المجيز، ومنها الإجازة التالية التي كتبها محمد ابن أحمد بن يعقوب بن شيبة بن الصلت السدوسي (ت ٣٣١هـ): «قد أجزت لعمر ابن أحمد الخلال وابنه عبد الرحمن بن عمر[٢٢٢] ولختنه علي بن الحسن جميع ما فاته من حديثي مما لم يدرك سماعه من المسند وغيره، وقد أجزت ذلك لمن أحبَّ عمر، فليرووه عني إن شاؤوا»[٢٢٣].

وأياً ما يكن من أمر فإن فتح باب الإجازة، بل «الإجازة عن الإجازة»، قد فتح الباب على مصراعيه أمام قفزة جديدة في سيرورة تضخم المدونة الحديثية. ذلك أن تلك العلاقة الشخصية والسماعية بين الشيخ وتلميذه لم تعد ذات ضرورة، وصارت دكاكين الوراقين تقدِّم البديل عن مجالس التحديث، إذ بات يكفي أن يخرج الكتاب من عندهم منسوباً إلى صاحبه حتى يصير في مقدور المحدِّث عن هذا الأخير أن يحدِّث عنه إجازةً من دون أن يقدم من دليل آخر على هذه الإجازة سوى قوله من عنده: «أجازني».

٧- **حاجز التواتر**: كان أهل الحديث لا يسلِّمون بصحة الحديث في أول عهدهم إلا إذا تحقق فيه شرط التواتر، أي روايته من قبل عدة رواة وفي سلاسل إسناد متباينة. ولكن منذ أوجب الشافعي تصحيح الحديث ولو انفرد به راويه، بشرط أن يكون «عاقلاً»، و«ثقة»، و«حافظاً»، فرضت مقولة جديدة على أهل الحديث نفسها: حجِّية

---

(٢٢١) **مجموعة رسائل في علوم الحديث للإمام النسائي وللخطيب البغدادي**، مراجعة مصطفى أبو سليمان النووي، دار الخاني، الرياض ١٩٩٤، ص١٠٦-١٠٧.

(٢٢٢) مات سنة ٣٩٧ هـ، وقد وصفه الذهبي في **سير أعلام النبلاء** (ج١٧، ص٨٢) بأنه «الشيخ الثقة».

(٢٢٣) **مجموعة رسائل**، ص١٠٦-١٠٧.

خبر الواحد(٢٢٤). ولكن بالنظر إلى أن الخطيب قد أفرد «لوجوب العمل بخبر الواحد كتاباً» - لم يصلنا - كما يقول في مقدمة الباب الذي أفرده من **الكفاية** في «ذكر بعض الدلائل على صحة العمل بخبر الواحد ووجوبه»، فقد اختصر اختصاراً شديداً في بيان تلك الحجِّية لينتهي إلى القول: «وعلى العمل بخبر الواحد كان كافة التابعين، ومَن بعدهم من الفقهاء الخالفين في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك، ولا اعتراض عليه، فثبت أن من دين جميعهم وجوبَهُ، إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنُقل إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه، والله أعلم»(٢٢٥).

وبديهي أنه يصعب كل الصعوبة إحصاء عدد أخبار الآحاد في المدونة الحديثية(٢٢٦). ولكن من المؤكد أنه لولا تصحيحها واعتمادها لكان حجم هذه المدونة أقل بكثير مما آل إليه في القرن الثالث فصاعداً. وهذا أقل ما يمكن قوله ونحن بصدد الكلام على سيرورة تضخم هذه المدونة.

٨- **حاجز التدليس**: غالباً ما اعتُبر التدليس آفة الحديث. والتدليس هو أن يروي المحدِّث عمن لم يسمع منه أو عن مجهول أو مجروح، فيتعمَّد إبدال اسمه بآخر مشهور وموثَّق العدالة طبقاً لمعايير أهل الصنعة ليوهم بعلوِّ إسناد الحديث الذي يحدِّث به وليسدَّ المنافذ إلى الطعن في صحته. والخطيب يقرُّ بأن التدليس غدا في زمانه ظاهرة معمَّمة ولا تني «تتسع»، مما دفعه إلى أن يكتب كتاباً عَنْوَنه **التبيين لأسماء المدلِّسين**(٢٢٧)

(٢٢٤) قال الشافعي في **الرسالة**: «قال لي قائل: احدُدْ لي أقلَّ ما تقوم به الحجة على أهل العلم حتى يثبت عليهم خبر الخاصة، فقلت: خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهي به إلى النبي» (ص٣٦٩-٣٧٠). ولكن من الشروط التي وضعها الشافعي في راوي خبر الواحد ألا يكون ممن يحدِّث به على المعنى، وقد رأينا كيف أن هذا الشرط ضُرب به عرض الحائط من قبل المتأخرين، بمن فيهم الخطيب نفسه.

(٢٢٥) **الكفاية**، ص٤٨. وجدير بالذكر أن المعتزلة كانوا ردُّوا حجِّية خبر الواحد، ولكن الخطيب لا يعتدُّ باعتراضهم لأنهم في نظره من «أهل البدعة» وليسوا من «أهل السنَّة».

(٢٢٦) يؤكد دارس معاصر أن أكثر أحاديث الرسول إنما رُويت أحادية (عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، **أخبار الآحاد في الحديث النبوي**، دار طيبة، الرياض ١٩٨٧، ص٧٤.

(٢٢٧) لم يصلنا على ما يبدو. ولكن وصلنا بالمقابل كتاب بالعنوان نفسه لإبراهيم بن سبط العجمي.

أحصى فيه «أسماء المدلِّسين» وساق «كثيراً من رواياتهم المدلِّسة». ويبدو أن انقساماً في الموقف من التدليس قد نشب في صفوف أهل الصنعة أنفسهم. فقد «قال فريق من الفقهاء وأصحاب الحديث - كما ينوه الخطيب - إن خبر المدلس غير مقبول لأجل ما قدمنا ذكره من أن التدليس يتضمن الإيهام لما لا أصل له، وتركَ تسمية من لعله غير مرضيٍّ ولا ثقة، وطلبَ توهُّم علو الإسناد وإن لم يكن الأمر كذلك». وبالمقابل، «قال خلق كثير من أهل العلم: خبر المدلِّس مقبول لأنهم لم يجعلوه بمثابة الكذاب ولم يروا التدليس ناقضاً لعدالته»[228]. وإلى هذا الفريق الثاني يجهر الخطيب بانتمائه، وإنْ شَرَط انتماءه هذا بأن يكون المدلَّس عنه «ثقة» وبأن يكون المدلِّس «لقيه وسمع منه» فعلاً، ولو روى عنه «ما لم يسمعه منه». وعليه، فإن التدليس بحد ذاته ليس مطعناً، وإنما الاعتبار كله لوثاقة المدلَّس عنه أو عدمها. إذ إن كان التدليس «تدليساً عن ثقة... قُبل منه». أما إن كان تدليساً من «غير ثقة لم يقبل منه». وهكذا قال القائلون: «نقبل تدليس ابن عيينة [= سفيان] ونظرائه لأنه يحيل على مليء ثقة ولا نقبل من الأعمش تدليسه لأنه يحيل على غير مليء»[229].

ويكاد يكون غنياً عن البيان كم أسهم هذا الفتح لباب قبول الأحاديث المدلسة - ولو بشروط - في تضخيم المدونة الحديثية. وحسبنا أن نقول إن بعض من اشتهروا بالتدليس كانوا من أغزر رواة الحديث، ومنهم السفيانان الثوري وابن عيينة وشعبة ابن الحجاج ومكحول الشامي وقتادة السدوسي وعبد الرزاق الصنعاني. وهؤلاء

(٢٢٨) الكفاية، ص٣٩٩.

(٢٢٩) نفسه، ص٤٠٠.

قد احتلت مروياتهم مكاناً لها على سعة حتى في **الصحيحين**(٢٣٠). وهذا بالإضافة إلى المئات والمئات غيرهم ممن أفردت لهم كتب بكاملها تحت عنوان **طبقات المدلِّسين**(٢٣١).

٩- **حاجز الجرح والتعديل**: كان يفترض بهذه الآلية، كما رأينا في معرض كلامنا عن **معرفة علوم الحديث**، أن تكون صمام الأمان الأول لوقاية المدونة الحديثية من الضعيف والسقيم والمنكر والمكذوب، الخ. ولكن ما يفاجئنا الخطيب به هو أن هذه الآلية قابلة للاختراق، وللتلاعب بها هي نفسها من خلال تعديل المجروح، أو على الأقل الاستنكاف عن تجريحه. ذلك أن من الجرح، في نظر الخطيب، «ما لا يُسقط العدالة». فهناك أولاً **شرط العدد**. والحجة التي يشهرها الخطيب هنا هي من باب قياس الشبه. فكما أن «العدد شرط في قبول الشهادة والحكم بها»، كذلك كان العدد «شرطاً في جرح الراوي». وكما لا تقبل الشهادة في القضاء إلا باثنين، كذلك لا يثبت الجرح إلا «إذا أخبر به عدلان». أما إذا «صرح عدل واحد بما يوجب الجرح» فقد ذهب بعض أهل العلم - وإلى هذا البعض يمحض الخطيب تأييده - إلى أن الجرح «لا يثبت كما لا يثبت في الشهادة». بل إن الخطيب يتعدى شرط الاثنين لإثبات الجرح إلى الجماعة، وإن كان يضع هذا القول، لا على لسان نفسه، بل على لسان مسلمة بن علي: «قال: لا يترك حديث رجل حتى يجتمع الجميع على ترك حديثه؛ قد يقال فلان ضعيف، فأما أن يقال فلان متروك فلا إلا أن يجتمع الجميع على ترك حديثه»(٢٣٢).

وإلى شرط العدد يضيف الخطيب شرط التعليل. فعلى لسان القاضي أبي الطيب الطبري يقول: «لا يقبل الجرح إلا مفسَّراً، وليس قول أصحاب الحديث: فلان ضعيف

(٢٣٠) لا تزال محاولات تنقية **الصحيحين** من الأحاديث المدلسة قائمة على قدم وساق إلى يومنا هذا. ونخص بالذكر هنا عواد حسين الخلف في أطروحتيه المتتاليتين للدكتوراه: «**روايات المدلسين في صحيح البخاري**» و«**روايات المدلسين في صحيح مسلم**». وقد كان نهجه في الذبِّ عن **الصحيحين** إعادة تخريج الروايات المدلَّسة بحيث تطهر من هذا العيب.

(٢٣١) واشهرها **طبقات المدلسين** المسمى أصلاً: **تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس** لابن حجر العسقلاني، وقد سبقه إلى التصنيف في الموضوع نفسه الكرابيسي والنسائي والدارقطني.

(٢٣٢) **الكفاية**، ص١٣٧.

وفلان ليس بشيء مما يوجب جرحه وردَّ خبره»[٢٣٣]. وهذا الشرط يشبه أن يكون تعجيزياً. فقد رأينا أن فن صيرفة الحديث هو عند أهل الصنعة إلهام[٢٣٤]. والإلهام غير قابل للتفسير: فهو أقرب إلى الحدس منه إلى التعليل العقلي. ولو شُرط الجرح بالتفسير لاستحال على صيرفيِّ الحديث، الذي كانه الدارقطني مثلاً، أن يجيب عن أسئلة الحاكم تعديلاً أو جرحاً لنحو من خمسمئة وثلاثين من رواة الحديث الذين عدَّل منهم من عدَّل، وجرح منهم من جرح من دون أي تعليل لحكمه.

أياً ما يكن من أمر، فإن الخطيب لم يكن ناطقاً بلسان نفسه وحده عندما وضع شرطاً عددياً وتعليلياً لتشغيل آلية الجرح. فمسانيد الحديث كانت فتحت صفحاتها على سعة لشتى ضروب المجروحين من دون أن تميز بينهم وبين «المعدَّلين». ولئن تصدى لاحقاً مَن تصدى من أهل الصنعة لوضع قوائم مطولة بأسماء المجروحين، كما المدلسين، فإن ذلك لم يغير شيئاً في واقع مثولهم جميعاً في المدونة الحديثية التي ناءت، ولا تزال إلى يومنا هذا تنوء، تحت ثقل تضخمها.

١٠- **حاجز التعارض**: كنا رأينا مدى حراجة الإشكال الذي نجم عن تضخم الحديث وما استتبعه من ظهور أحاديث متعارضة إلى حد التضاد.

وكنا رأينا أيضاً أن الآلية الرئيسية التي وُظِّفت لرفع هذا التعارض ولإثبات صحة الأحاديث حتى ولو تضادَّت، هي آلية الناسخ والمنسوخ. والحال أن الخطيب، في الباب الوجيز الذي يفتحه في «القول في تعارض الأخبار»، لا يبدو متحمساً لفرضية النسخ، لأنه يترتب عليها إمكان وجود تعارض بين الأحاديث، وهو ما ينكره بقوله على لسان القاضي أبي بكر محمد بن الطيب: «كل خبرَين عُلم أن النبي (ص) تكلم بهما فلا يصح

(٢٣٣) الكفاية، ص١٣٧.

(٢٣٤) لنستذكر قول عبد الرحمن بن مهدي: «معرفة الحديث إلهام، فلو قلت للعالِم بعلل الحديث: من أين قلت هذا؟ لم يكن له حجة».

دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين»[٢٣٥]. وظاهر التعارض ليس تعارضاً وإلا كان معناه أن النبي ناقضَ نفسه «في شيء من تقرير الشرع والبلاغ»، ونفى بواحد من قولَيه «موجب الآخر»، وهذا بطبيعة الحال من المحال. ومن ثم لا يكون السبيل إلى رفع ظاهر التعارض بين القولين بنسخ أحدهما للآخر، بل بإثباتهما كليهما مع بيان علة ازدواجيتهما، كأن يكونا قيلا «في زمانين أو فريقين أو على شخصين أو على صفتين مختلفتين... وهذا مثل أن يُعلم أنه قال: الصلاة واجبة على أمتي، وقال أيضاً: ليست واجبة، أو الحج واجب على زيد هذا وهو غير واجب عليه، وقد نهيت عن الفعل ولم أنْهَ عنه، وهو مطيع الله فيه وهو عاصٍ به، وأمثال ذلك. فيجب أن يكون المراد بهذا أو نحوه أنه آمر للأمة بالصلاة في وقت وغير آمر لها بها في غيره، وآمر لها بها إذا كانت متطهرة وناهيها إذا كانت محدثة، وآمر لزيد بالحج إذا قدر وغير آمر إذا لم يقدر، فلا بد من حمل ما علم أنه تكلم به من التعارض على بعض هذه الوجوه»[٢٣٦].

وهكذا يكون العقل التخريجي كما يداوره قلم الخطيب مطالباً بأن يكون بهلواناً يجد لكل مأزق منفذاً ولكل سبيل مسدود مخرجاً. ولئن قيل إن مثل هذه الازدواجية في التعليل حاملة في ذاتها لعلة التناقض، فإنها تبقى منطقية حتى من منظور الدرس الأرسطي. فأرسطو لم يقل باستحالة قول الشيء وضده إلا إن قيل القولان **من جهة واحدة**. والحال أن كل بهلوانية العقل التخريجي في نظر الخطيب تكمن في قدرته على اختراع **جهتين** للقول الواحد المتضاد. فعلى هذا النحو وحده يمتنع أن يكون هناك تناقض في الحديث، ويمتنع على الأخص أن يكون مثل هذا التناقض دليلاً على الوضع في الحديث. **فكل ما قيل إن النبي قاله يكون قد قاله فعلاً، بما في ذلك ما يكون أمر به وهو ينهى عنه، أو نهى عنه وهو يأمر به في القول الواحد إياه.**

(٢٣٥) الكفاية، ص٤٧٣.

(٢٣٦) نفسه.

من هذا المنظور تحديداً يكون الخطيب قد أسهم في تضخم المدونة الحديثية على نحو غير مسبوق. فالقائلون بآلية الناسخ والمنسوخ يكونون على الأقل قد أبطلوا مفعول الأحاديث المنسوخة التي، وإن بقيت ماثلة في المدونة الحديثية، فإنها تبقى ماثلة بلفظها لا بحكمها. أما الخطيب فقد أبقى عليها جميعاً بلفظها وبحكمها، مع كل ما يترتب على ذلك من دوران في متاهة التخريج، ولسان حال الخطيب في كل ذلك لسان من قال: «أرى كل شيء من أنواع الخير ينقص، وهذا الحديث إلى زيادة»[٢٣٧].

وهذه المفارقة تأخذ حجماً أكبر بعدُ متى ما أخذنا في اعتبارنا مسافة الزمن. فكلما ازداد عهد النبوة بعداً تكاثر عدد الأحاديث المنسوبة إلى النبي. **وبدلاً من أن يكون الزمن عامل نسيان يصير عامل استذكار**. وهكذا، وبدلاً من أن يغيب من الذاكرة ما كان حاضراً فيها، يحضر فيها في الزمن المتأخر ما لم يكن موجوداً فيها في الزمن المتقدم. وهذا الانقلاب في القانون البيولوجي للذاكرة يقول وحده كل ما يمكن قوله عن واقعة الوضع، وما استتبعته من تضخم في الحديث.

والآن، إذا أردنا أن نوجز في عبارة مقتضبة كل ما يترتب على القفز فوق الحواجز العشرة التي أجاز الخطيب القفز فوقها: العمر واللفظ والدقة والإسناد والذاكرة والسماع والتواتر والتدليس والجرح والتعارض، نستطيع أن نقول:

- إذا روى محدِّث «ثقة» أو «مجروح» غير مجمَع على جرحه عن تابع من تابعي التابعين، أو ربما عن تابع من تابعي تابعي التابعين، حديثاً سمعه منه أو قبسه من كتاب له أو منسوب إليه على سبيل الإجازة،
- وإذا كان تابعيُّ الطبقة الثالثة قد نسي الحديث الذي رواه عنه تابعيُّ الطبقة الرابعة، والذي كان سيبقى منسياً لولا أن رواه هذا التابعي الأخير عمن نسيه،

(٢٣٧) القول لسفيان الثوري، وقد استشهد به الخطيب في شرف أصحاب الحديث.

- وإذا كان تابعيُّ الطبقة الثانية الذي رُوي عنه الحديث ليس بريئاً هو نفسه كل البراءة من التدليس[٢٣٨]،
- وإذا كان زاد فيه من عنده زيادة لم يروِها غيره،
- وإذا كان تابعيُّ الطبقة الأولى قد روى الحديث مرسلاً بلا إسناد،
- وإذا كان الصحابيُّ الذي رُوي عنه الحديث رواه هو نفسه مرسلاً، فرفعه إلى النبي من دون أن يكون سمع منه مباشرة بحكم صغر سنه، ومن دون أن يسمي أيضاً الصحابيَّ الأكبر سناً الذي أخذ عنه،
- وإذا كان ذلك الصحابي نفسه قد انفرد وحده برواية ذلك الحديث ولم يشاركه غيره من الصحابة في روايته،
- وإذا كان فوق ذلك كله قد رواه على المعنى، لا على اللفظ،

إذا كان هذا كله، فإن ذلك الحديث لا بد أن يُنزل منزلة الصحيح الواجب قبوله والعمل به لأن نصابه من الرواية «إنما هو صالح عن صالح، وصالح عن تابع، وتابع عن صاحب، وصاحب عن رسول الله (ص) عن جبريل، وجبريل عن الله عز وجل»[٢٣٩].

ولكن لنقرَّ مع ذلك كله للخطيب، وعلى سبيل الختام، بأنه إن يكن أوصل تقنية رواية الحديث إلى هذا الحد من اللامعقولية فإنه، وخلافاً لغيره من أصحاب الحديث، لم يعمم هذه اللامعقولية ولم يقل بها مطلقة في قبالة السنَّة. فقد أبقى للعقل بعض الدور في الفهم عن الله وعن الرسول. وهو ما يمكن استقراؤه من بعض المديح الذي كاله للعقل على لسان بعض أهل الأقوال: «العقل قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات» و«العقل لا تصلح الحياة إلا به ولا تدور الأمور إلا عليه» و«مَنْ أنكر العقل أنكر صانعه»،

(٢٣٨) نظير سفيان الثوري الذي كان «ثقة» ولكن «يروي عن الكذابين» (**الكفاية**، ص١١٥).

(٢٣٩) **الكفاية**، ص٣٦.

بل إن العقل «أصل» كما الكتاب والسنَّة «أصل»، وفي «مرآة العقل» تنجلي «وجوه الخير» من «وجوه الشر»[٢٤٠].

وبالمقابل، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد معاصراً للخطيب من أصحاب الحديث، وهو الإمام السمعاني (ت ٤٨٩هـ) لا يتردد في الغلوِّ في إقالة العقل إلى حد تأسيسه مع النقل في علاقة تنافٍ وتضاد مطلقين: «إن طريق الدين هو السمع والأثر، وإن طريق العقل والرجوع إليه مذموم في الشرع ومنهيٌّ عنه... وهل زاغ من زاغ وهلك من هلك وأَلحدَ من أَلحدَ إلا بالرجوع إلى المعقولات... واعلم أن مذهب أهل السنَّة أن العقل لا يوجب شيئاً على أحد ولا يرفع شيئاً عنه، ولا حظَّ له في تحليل أو تحريم، ولا تحسين ولا تقبيح... وهل كانت الزندقة والإلحاد وسائر أنواع الكفر والضلالات والبدع منشؤها وابتداؤها إلا من النظر؟... فما من هالك في العالم إلا وبدءُ هلاكه من النظر، وما من ناجٍ في الدين إلا وبدءُ نجاته من حسن الاتِّباع... واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول... وأما أهل السنَّة فقالوا: الأصل الاتِّباع والعقول تبعٌ»[٢٤١].

(٥)

مجهولات الغزالي

على الرغم من إباحات الخطيب العشر التي عكست تضخم المدونة الحديثية وسرَّعت وتيرته في آن معاً، وعلى الرغم من المستدركات التي كان أضافها من قبله الحاكم النيسابوري إلى **الصحيحين**، وعلى الرغم من عشرات الآلاف من «صحيح الحديث وسقيمه» التي أضافها من تقدَّمهما من «أئمة المسلمين»، ولا سيما منهم أحمد بن حنبل وأصحاب السنن مثل الترمذي والنسائي وأبي داود وابن ماجة، فإن سيرورة

(٢٤٠) **الفقيه والمتفقّه**، ج٢، ص٣٧-٣٩.

(٢٤١) أبو المظفر السمعاني، **الانتصار لأصحاب الحديث**، تحقيق محمد بن حسين الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، المدينة ١٩٩٦، مواضع متفرقة. وستكون لنا عودة إلى هذا «**الانتصار**».

تضخم الحديث بقيت عصية على اللجم والضبط، وشاهدنا على ذلك كتاب **إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي الذي صنَّفه في أواخر القرن الخامس الهجري والذي يعدُّ أهم كتبه بإطلاق.

ففي هذا الكتاب شبه الموسوعي الذي جمع فيه «حجة الإسلام» - وذلك هو اللقب شبه الرسمي للغزالي - بين «الشريعة» و«الحقيقة»، أي بين الفقه والتصوف، أورد قرابة خمسة آلاف حديث، أي نحو ضعف عدد غير المكرر من الأحاديث في كل من **الصحيحين**، مجردة كلها من أسانيدها ومرفوعة مباشرة إلى الرسول. وهذا الشذوذ المزدوج عن قواعد «أهل الصنعة» في الجمع بين الفقه والتصوف وفي القفز فوق سلاسل الإسناد هو ما أثار حفيظتهم. في ذلك قال ابن الجوزي بلسانهم في معرض هجائه الصوفية والتصوف: «وجاء أبو حامد الغزالي فصنَّف لهم كتاب **الإحياء** على طريقة القوم، وملأه بالأحاديث الباطلة وهو لا يعلم بطلانها، وتكلم في علم المكاشفة، وخرج عن قانون الفقه»[٢٤٢].

ولن نتوقف هنا عند تفاصيل الحملة التي طالت الغزالي **وإحياءه** والتي بلغت أوجها مع استحصال فقهاء المغرب من أميره تاشفين على أمر بإحراق **الإحياء** في الساحة العامة[٢٤٣]. كما لن نتوقف عند تفاصيل الحملة الدفاعية المضادة التي بلغت أوجها أيضاً مع قول الإمام النووي: «كاد **الإحياء** أن يكون قرآناً»[٢٤٤]. فما يعنينا هنا هو مدى تعبير **الإحياء** بأحاديثه التي تداني الخمسة آلاف عن ظاهرة تضخم المدونة الحديثية وانفلاتها من أي قيد ضابط. فمع أن الغزالي «لم يكن له علم بالآثار ولا خبرة

(٢٤٢) أبو الفرج بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، طبعة دار الرائد العربي المصورة عن طبعة المنيرية، القاهرة ١٣٦٨هـ. وسيضيف في مقدمة **منهاج القاصرين ومفيد الصادقين**: «اعلم أن في كتاب **الإحياء** آفات لا يعلمها إلا العلماء، وأقلها الأحاديث الباطلة الموضوعة، وإنما نقلها كما اقتراها [= جمعها]، لا أنه افتراها».

(٢٤٣) قدَّم الذهبي عرضاً مفصَّلاً لهذه الحملة في الجزء التاسع عشر من سير **أعلام النبلاء**.

(٢٤٤) ساق قول الإمام النووي هذا عبد القادر العيدروس في كتابه الذي يحمل هذا العنوان الدال: **تعريف الأحياء بفضائل الإحياء**.

بالسنن النبوية القاضية على العقل»[٢٤٥]، فإن حشوه كتابه بآلاف الأحاديث «الصحيحة» و«الموضوعة» على حد سواء إنما يترجم عن انئساره لظاهرة العصر الكبرى المتمثلة بغلبة الحديث وأهله. فرضوخاً لمقتضيات هذه الظاهرة الآسرة التي ما زادت إلا ترسخاً وعموماً في القرون التالية، بادر الحافظ زين الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ)، المتمذهب كالغزالي نفسه بمذهب الشافعية، إلى بذل مجهود موسوعي، استغرقه عشر سنوات من العمل الدؤوب، لتخريج أحاديث **الإحياء** في سفر ضخم أسماه: **المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**[٢٤٦]. ولكن هذا التخريج لم يأت بمقتضى أصول «أهل الصنعة» تماماً. فصحيح أنه اعتمد من جملة المرجعيات في التخريج **صحيحَي** البخاري ومسلم **وسنن** أبي داود والترمذي وابن ماجة والبيهقي، وكذلك **معجم** الطبراني، غير أنه اضطر، للاهتداء إلى **مخارج** مئات الأحاديث الأخرى، إلى اللجوء إلى مراجع لا صلة لها بمسانيد الحديث، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، و**الحلية** و**رياض المتعلمين** لأبي نعيم الأصبهاني، و**الدعوات** للمستغفري وكتاب **الثواب** و**روضة العقلاء** لابن حبان و**دلائل النبوة** للبيهقي و**الشمائل المحمدية** للترمذي و**وظائف الليالي والأيام** لأبي موسى المديني، الخ. ورغم هذا التوسع في المراجع فقد اضطر إلى السكوت عن **مخارج** عشرات وعشرات من الأحاديث بقوله: «لم أظفر له بأصل» و«لم أجد له أصلاً». وعلاوة على هذا كله، اضطر إلى الاعتراف بصدد مئات ومئات من الأحاديث بأنه لم يقع لها إلا على «إسناد ضعيف» أو «ضعيف جداً»، هذا إن لم يقرَّ بأنه لم يعثر عليها إلا في **ضعفاء** العقيلي أو **موضوعات** ابن الجوزي.

(٢٤٥) الذهبي، **سيَر أعلام النبلاء**، ج١٩، ص٣٢٨. وإشارة الذهبي إلى كون السنَّة قاضية على العقل إنما تتضمن رداً مبطَّناً على الغزالي الذي أخذ على عاتقه تبيئة المنطق إسلامياً بوصفه أداة العقل الكوني.

(٢٤٦) الكتاب مطبوع في هامش **إحياء علوم الدين**، طبعة عيسى الحلبي المعروفة بالطبانية نسبة إلى محققها بدوي طبانة.

وبدوره كان عَلَم آخر من أعلام الشافعية، وهو الإمام تقي الدين السبكي، المعاصر للإمام العراقي، ولكن المتوفى قبل أن ينجز هذا الأخير تخريجه، قد أقرَّ بأنه لم يهتد إلى مخارج لنحو من ٩٧٠ حديثاً من أحاديث **الإحياء**. ورغم كل حرارته في الدفاع عن الغزالي، بصفته ثاني أكبر إمام للمذهب بعد الشافعي، لم يجد مناصاً من الإقرار بأن الكثير من أحاديث **الإحياء** يدخل في باب الموهنات، بل الموضوعات.

وقد جاء في سياق دفاعه ما يلي: «أما ما عاب[٢٤٧] به **الإحياء** من توهية بعض الأحاديث، فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة. **وعامة ما في «الإحياء» من الأخبار والآثار موجود في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء**... وأما الموضوعات في كتابه فليت شعرِه أهو واضعها حتى ينكر عليه؟ إنْ هذا إلا تعصُّب بارد وتشنيع بما لا يرتضيه ناقد»[٢٤٨]. وبالعبارة التي سوَّدناها من هذا النص نختم هنا أيضاً: فأوسع مجال لاشتغال العقل - حتى وإن يكن مقضياً عليه لا قاضياً حسب تعبير الذهبي - في الفكر الإسلامي السائد كان الفقه والتصوف. والحال أن نص السبكي صريح في أن الحديث، بـ «صحيحه» و«موهنه»، كان احتل مكاناً له على سعة في كتب الفقهاء والصوفية حتى قبل أن يكتب الغزالي كتابه. وهذه الطبيعة الانبثاثية لمنتجات الصناعة الحديثية أخذت - إذا أبحنا لأنفسنا المزيد من الاستعارة من معجم علم الاقتصاد - شكل **إغراق** حقيقي لم يعد يجدي معه حتى التمييز بين الصحيح والضعيف والموضوع. ودليلنا على ذلك أن كتاب **الإحياء**، على كثرة ما أخذ عليه عن مآخذ في وثاقته الحديثية، ما زال يحتفظ إلى يومنا هذا بفاعليته الفكرية شبه تامة، وما زالت أحاديثه تؤتي مفعولها على نطاق الجمهور العريض دونما اعتبار لما ميَّزه فيها «أهل الصنعة» من صحيح الأثر وسقيمه ومن قوي الإسناد وضعيفه.

(٢٤٧) ضمير الغائب يعود هنا إلى الإمام المازري الذي كان شنَّع على الغزالي وصنَّف في الرد عليه كتاب: **الكشف والإنباء عن كتاب الإحياء**، مؤكداً أنْ «في الإحياء من الواهيات كثير».

(٢٤٨) **طبقات الشافعية الكبرى**، ج٦، ص٢٤٩-٢٥٢.

وحسبنا هنا مثال واحد: فمن الأحاديث المفتاحية التي وظّفها الغزالي في كتاب العلم من **الإحياء** حديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، ورديفه: «اطلبوا العلم ولو في الصين»[٢٤٩]. فمع أن جميع مصنِّفي كتب الموضوعات قد أجمعوا على أن هذا الحديث - ومعه رديفه - موضوع، إلا أنه استعاد حيويته تامة مع إطلالة عصر النهضة واكتشاف واقعة التقدم الأوروبي المقروء على أنه، في المقام الأول، تقدم علمي. وعلى هذا النحو انعتق حديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم» من معناه الذي وُضع من أجله، وهو طلب الحديث، ليكتسب مقاصد مغايرة من إملاء مقتضيات النظام المعرفي الجديد الذي سعى رجالات النهضة إلى تسييده بهدف اللحاق بقطار التقدم الأوروبي، أي النظام المتمحور حول مفهوم العلم بمدلوله الحديث.

ولكن لئن يكن حديث «طلب العلم» قد أمكن له على هذا النحو أن يلعب دوره كعتلة نهضوية، فإن أحاديث أخرى، لا يتطرق الشك إلى كونها موضوعة مثله، قد جرى توظيفها من قبل حمَلة لواء السلفية كعتلة نهضوية مضادة، ومثالها الأحاديث التي وُظِّفت لقمع حركة التحرر النسوي التي عرفت هي الأخرى انطلاقتها الأولى مع عصر النهضة، وأشهرها حديث: «المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها»[٢٥٠].

(٦)
موضوعات الجوزقاني

ترتبط ظاهرة تضخم الحديث ارتباطاً عضوياً، بل سببياً، بظاهرة الوضع. ذلك أن تضخم المدونة الحديثية طرداً مع تقدم الزمن لا يمكن أن يعني إلا شيئاً واحداً وهو أن هذه المدونة قد أضيف إليها - الكثير مما أضيف إليها - عن طريق «الاستذكار» في الأزمنة

(٢٤٩) **إحياء علوم الدين**، تقديم بدوي طبانة، طبعة عيسى البابي الحلبي، ج١، ص١٤.

(٢٥٠) انظر توظيف الغزالي لهذا الحديث ولثلاثة أحاديث مماثلة أخرى عن «عورة» المرأة في باب «النظر في حقوق الزوج على الزوجة» من كتاب آداب النكاح من **الإحياء** (ج٢، ص٦٠).

المتأخرة لما لم يكن له وجود في الأزمنة المتقدمة. ونحن نضع هنا كلمة «الاستذكار» بين قوسين علماً منا بأن الأصل في الذاكرة كونها محكومة بيولوجياً بقانون النسيان طرداً مع تقدم الزمن. ومتى ما استذكرت الذاكرة في الزمن الآخِر ما لم يكن موجوداً فيها في الزمن الأول، فإن استذكارها هذا لا يمكن إلا أن يكون كاذباً، أي وضعاً.

ولا غرو أن يكون تضخم المدونة الحديثية عن طريق الاستذكار الكاذب هذا قد تمخض عن ظهور فن جديد من فنون علم الحديث هو الموضوعات. فهذا الفن أعلن عن باكر ظهوره ابتداء من آخر القرن الخامس الهجري أو أوائل القرن السادس مع المقدسي (ت ٥٠٧هـ) في **تذكرة الموضوعات**، ثم مال إلى النضج مع الجوزقاني (ت ٥٤٣هـ) في **الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**(٢٥١)، ثم أخذ شكله الأكثر اكتمالاً مع ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) في **الموضوعات**، قبل أن يصاب بدوره بالترهل مع السيوطي (ت ٩١١هـ) في **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ومع الكناني (ت ٩٦٣هـ) في **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة**، ومع القاري الهروي (ت ١٠٢٤هـ) في **تمييز المرفوع عن الموضوع وفي المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، وأخيراً مع الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ) في **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**.

وبديهي أن الرأي السائد في الدراسات الحديثية قديماً وحديثاً أن فن الموضوعات لم ينشأ إلا كردٍّ فعل على تضخم ظاهرة الوضع في الحديث بهدف تمييز الصحيح من المكذوب من الأحاديث والآثار. وهذا بكل تأكيد تعليل لا يخلو في جانب منه من الوجاهة، وهو يصدق بوجه خاص على أول من طرق فن باب الموضوعات، ونعني المقدسي في **تذكرته**. ولكن إلى جانب كونه **مسباراً إبستمولوجياً**، فإن فن الموضوعات سرعان ما تحول إلى **سلاح إيديولوجي**، كما سيتبيَّن لنا من خلال استقراء

(٢٥١) وهو غير الإمام إبراهيم الجوزقاني المتوفى سنة ٢٥٩هـ كما حسبه فؤاد سزكين في **تاريخ التراث العربي** (ج١، ص٢٦٣).

موضوعات الجوزقاني. وحتى نستوعب أبعاد هذا التحول، لا بد لنا من وقفة، ولو وجيزة، عند سياقه التاريخي.

ذلك أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون فن الموضوعات قد تأخر ظهوره إلى مختتم القرن الخامس، مع أن ظاهرة الوضع كانت بدأت في مطلع القرن الثاني قبل أن تتسارع وتيرتها على امتداد القرن الثالث. وتعليل ذلك أن القرن الرابع كان، بثلثَيه الثانيَين وبامتداده إلى الثلث الأول من القرن الخامس، قرن استئثار بني بويه بالمُلك الطبيعي وما ترتَّب عليه على صعيد المُلك الديني من رد الاعتبار إلى كبرى ثانية فرق الإسلام، أي الشيعة الإمامية، ومن إعلاء نفوذها بعد طول كبت واضطهاد. والحال أن هذا الصعود الشيعي قد ترجم عن نفسه، في ما ترجم، في التدخل على المدونة الحديثية وزرقها بالأحاديث التي تؤكد على أحقية علي بن أبي طالب وشيعته في الإمامة، إن لم يكن في الخلافة نفسها، بعد أن كان أهل السنَّة والجماعة قد زرقوا تلك المدونة عينها بالأحاديث التي تؤكد على أحقية بني أمية وبني العباس، ومن قبلهم على أفضلية الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل: أبي بكر وعمر وعثمان.

في سياق هذا الانقلاب السياسي والإيديولوجي الذي قاده البويهيون الديالمة، ثم في سياق الانقلاب المضاد الذي قاده الأتراك السنِّيون، كان من شبه المحتم أن يظهر فن الموضوعات لإعادة تطهير المدونة الحديثية من الخروقات التي تعرضت لها في عهد سؤدد بني بويه؛ وتلك هي المهمة التي أخذها على عاتقه الإمام الجوزقاني في **الموضوعات من الأحاديث المرفوعات**(٢٥٢)، وهي كما سنرى للحال مهمة ظاهرها إبستمولوجي لتمييز الموضوع من المرفوع، وباطنها إيديولوجي لإعادة إعلاء شأن السنَّة وأهلها(٢٥٣).

(٢٥٢) المرفوع من الحديث: ما هو مضاف إلى الرسول سواء أكان متصلاً في إسناده أم لا، ويقابله الموقوف أي المضاف إلى الصحابي.

(٢٥٣) على سبيل التذكير نشير إلى أن الناطقين بلسان الشيعة الإمامية يرفضون احتكار أهل السنَّة لتعبير السنَّة ويؤكدون أنه إن تكن من سنَّة حقاً فهي سنَّة أهل شيعتهم.

على هذا النحو نستطيع أن نقول إن الجوزقاني يحوِّل كتابه عن الموضوعات - أو ثلثه الأول على الأقل - إلى **ساحة حرب** لتصحيح أحاديث أهل السنَّة ولتكذيب أحاديث أهل الشيعة، أي رميها بأنها موضوعة، مع أن ما فيها من وضع لا يقل ظهوراً للعيان عما في الأحاديث «المصحَّحة» عن أهل السنَّة كما سيبان للقارئ تواً.

وبالفعل، إن جميع الأحاديث التي سيوردها الجوزقاني في «باب أبي بكر الصديق وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما» ستنقسم لا محالة إلى «صحاح» متى كان بطلها أبا بكر، وإلى «أباطيل» - وهذا هو العنوان الآخر الذي اشتهر به كتابه - متى كان بطلها علي بن أبي طالب.

هكذا يروي عن «ميناء عن عبد الله بن مسعود قال: كنت مع النبي (ص) ليلة وَفَدَ الجنُّ، قال: فتنفسَّ، فقلت: ما شأنك يا رسول الله؟ قال: نُعيَتْ إليَّ نفسي يا ابن مسعود! قلت: فاستخلِفْ، قال: مَنْ؟ قلت: أبو بكر، فسكت، ثم مضى ساعة ثم تنفسَّ، فقلت: «ما شأنك بأبي وأمي يا رسول الله؟ قال: نُعيَتْ إليَّ نفسي يا ابن مسعود! قال: قلت: فاستخلف، قال: من؟ قلت: علي بن أبي طالب، قال: والذي نفسي بيده، لئن أطاعوه ليدخلنَّ الجنة أجمعين».

وللحال يعلِّق الجوزقاني قائلاً: «هذا حديث باطل، تفرَّد به عن عبد الله بن مسعود ميناء مولى عبد الرحمن بن عوف. قال العباس بن محمد: سمعت يحيى بن معين يقول: ميناء مولى عبد الرحمن بن عوف الذي روى عنه همام أبو عبد الرزاق ليس بثقة. وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: «سألت أبي عن ميناء مولى عبد الرحمن بن عوف فقال: منكر الحديث، روى أحاديث في أصحاب النبي (ص) مناكير، لا يُعبأ بحديثه، كان يكذب»[٢٥٤].

---

(٢٥٤) الحافظ أبو عبد الله الحسين الجوزقاني، **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**، دار ابن حزم، بيروت ٢٠٠٤، ص٨٧. وقد اشتهر هذا الكتاب بعنوانه المختصر: **الأباطيل**، كما جرى تداوله أيضاً تحت عنوان: **الموضوعات من الأحاديث المرفوعات** الذي أُطلق بدوره على **موضوعات** ابن الجوزي.

والأمر بالمثل في حديث انقضاض الكوكب الذي يوظفه محدِّثو الشيعة في توكيد أحقية علي بن أبي طالب في الخلافة والذي ما كان لأهل السنَّة إلا أن ينكروه ويدرجوه، بقلم الجوزقاني، في عداد الموضوعات.

هكذا يروي هذا الأخير: «حدثنا أبو الفضل العطار، قال حدثنا سليمان بن أحمد المصري قال: حدثنا أبو قضاعة، قال: حدثنا ثوبان بن إبراهيم أخو ذو النون المصري، قال: حدثنا مالك بن غسان النهشلي، قال: حدثنا ثابت عن أنس بن مالك قال: انقضَّ كوكب على عهد النبي (ص) فقال رسول الله (ص): انظروا إلى هذا الكوكب، فمن انقضَّ في داره هو الخليفة من بعدي. قال: فنظرنا فإذا هو قد انقضَّ في منزل علي بن أبي طالب. فقال جماعة من الناس: قد غوى محمد في حبِّ عليٍّ، فأنزل الله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ إلى قوله: ﴿وَحْيٌ يُوحَى﴾».

ويعلق مصنِّف **الأباطيل** للحال: «هذا حديث لا يُرجع منه إلى صحة، وليس لهذا الحديث أصل من حديث أنس بن مالك، ولا من حديث ثابت، **وكل حديث يكون بخلاف السنَّة فهو متروك، وقائله مهجور**. وأبو الفضل العطار وسليمان بن أحمد المصري ومالك بن غسان، ثلاثتهم مجهولون. وثوبان هذا كان زاهداً صوفياً، لكنه ضعيف في الحديث. وأبو قضاعة هذا متروك الحديث، منكر الحديث»(٢٥٥).

ومقابل هذا الحكم بالوضع، ومقابل هذا التكذيب للرواة وما يفترضانه من تشغيل لَمَلَكة الحسِّ النقدي، ينقلب موقف الجوزقاني إلى عكسه تماماً عندما يعرض للأحاديث التي تؤكد على أحقية أبي بكر الصديق في الخلافة: حكم مطلق بالصحة، وتصديق غير مشروط للرواة، وبالتالي شلل تام لَمَلَكة الحس النقدي إياها. هكذا يروي مصنِّف **الأباطيل** عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: أتت النبي (ص) امرأة فكلمته

(٢٥٥) **الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير**، ص٧٩-٨٠. والتسويد منا للتدليل على مدى تدخل العامل الإيديولوجي في توظيف فن الموضوعات: فالحكم بالوضع يطال سلفاً ولا محالة «كل حديث يكون بخلاف السنَّة».

في شيء فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله! أرأيت إن رجعت فلم أجدك كائناً - تعني الموت؟ قال: إن لم تجديني فَأْتي أبا بكر». ويضيف للحال: «هذا حديث صحيح، اتفق البخاري ومسلم على إخراجه في **الصحيحين**». ثم يسوق للحديث روايتين أخرَيين فيهما المزيد من التوكيد على تخليف أبي بكر، في أولاهما يقول النبي للمرأة[٢٥٦]: «تأتين أبا بكر، فإنه يلي أمر أمتي من بعدي»، وفي ثانيتهما: «إن جئت فلم تجديني فأْتي أبا بكر فإنه الخليفة من بعدي»[٢٥٧].

هذا التحكيم للإيديولوجي في ما يُفترض فيه أن يكون إبستمولوجياً صرفاً يطالعنا أيضاً في موقف الجوزقاني من أحاديث أولوية السبق إلى الإسلام. فههنا أيضاً كان الصراع الشيعي - السنّي قد ترجم عن نفسه في سلسلتين متضادتين من الأحاديث: واحدة تؤكد على أن علي بن أبي طالب كان هو أول من أسلم، وأخرى تعزو هذه الأسبقية إلى أبي بكر. والحال أن مصنِّف **الأباطيل** لا يتردد في أن يعتبر جملة أحاديث السلسلة الأولى موضوعة في الوقت نفسه الذي يصحح فيه أحاديث السلسلة الثانية من دون أن يكون له من معيار آخر في التكذيب والتصحيح سوى الموقف المسبق الذي يصدر عنه.

هكذا يروي عن «سلمة بن حفص... عن أبي صادق عن عليم عن سلمان [= الفارسي] قال: أول من أسلم علي بن أبي طالب». ويعلق حالاً: «هذا حديث منكر. وسلمة بن حفص هذا سعدي من الكوفة. قال أبو حاتم البستي: هو شيخ كان يضع الحديث لا يحلُّ الاحتجاج به... وعليم هذا هو ابن قعير.. وأبو صادق هذا... هو كوفي»[٢٥٨]. ثم يسوق حديثاً ثانياً على لسان «الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: أسلمَ علي

(٢٥٦) لنلاحظ أن هذه المرأة التي روت الحديث مجهولة وغير مسماة باسمها، وهذه في نظر أهل الصنعة علة كافية للامتناع عن تصحيح الحديث.

(٢٥٧) **الأباطيل**، ص٨١-٨٢. ولنلاحظ، طبقاً للرواية الأخيرة، أن الحديث يستحدث مفهوم «الخليفة» قبل أن يقوم نظام الخلافة، وحتى قبل أن يدخل في نطاق المفكر فيه.

(٢٥٨) يقصد: شيعي، باعتبار الكوفة «أم قرى» الشيعة.

وهو ابن تسع، ثم أسلم بعده أبو بكر بثلاثة أيام». وهنا أيضاً يعلق بالقول القاطع: «هذا حديث باطل، وأبو صالح والكلبي متروكان»[٢٥٩].

وعلى سبيل الضدية يسوق سبعة أحاديث تؤكد جميعها أن «أول من أسلم من الرجال أبو بكر». وقد يُشرك معه في هذه الأولوية بلال المؤذن، كما في الحديث المروي عن مجاهد: «أول من أظهر الإسلام أبو بكر وبلال»[٢٦٠].

بل إنه في حديث مروي على لسان مأمون بن مهران يجعل المسافة الزمنية بين إسلام أبي بكر وإسلام علي لا أياماً ثلاثة بل سنين عشراً. فقد سأل سائل ميموناً ذاك: أبو بكر وعمر أفضل أم علي؟ «فارتعد حتى سقطت العصا من يده وقال: أخلف في زمان يعدل بهما أحد، كانا رأس الإسلام وباب الجماعة[٢٦١]، والله لقد آمن أبو بكر بالنبي (ص) زمن بحيرا الراهب... وذلك قبل أن يولد علي».

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن عليّاً أسلم وهو في العاشرة من العمر، يكون أبو بكر قد أسلم لا قبله بعشر سنوات فحسب، بل حتى قبل عشر سنوات من تلقي الرسول الأمر بالجهر بالوحي.

وبديهي أنه لا يخفى علينا أن هذا التقديم والتأخير في الأسبقية إلى الإسلام يرتبط ارتباطاً سببياً بالمسألة المركزية التي كانت وراء الانقسام السنِّي - الشيعي: مسألة أولوية الخلافة. والحال أن الجوزقاني، في مسعاه إلى تثبيت هذه الأولوية لأبي بكر، لا يجد حرجاً في أن يدير ظهره لوقائع التاريخ، على الأقل كما سجَّلها كتاب السيرة. ذلك أن ابن إسحاق، ومن بعده ابن هشام، ومن بعدهما الطبري نفسه، قد تناقلوا جميعاً

(٢٥٩) **الأباطيل**، ص٨٥.

(٢٦٠) يجد هذا الحديث تعضيداً له في حديث آخر مروي على لسان عمرو بن عبسة السلمي يؤكد أن أول من أسلم «حر وعبد»، يقصد أبا بكر وبلالاً. وابن عبسة هذا هو صاحب حديث طلوع الشمس بين «قرني الشيطان» وغروبها بين «قرني الشيطان» الذي رواه مسلم في **صحيحه** وأحمد في **مسنده**، والذي قال عنه الجوزقاني: «حديث صحيح».

(٢٦١) وفي رواية لأبي نعيم في **الحلية**: «ما كنت أظن أن أبقى إلى زمان يعدل بهما، لله درهما! كانا رأس الإسلام».

الرواية القائلة إنه، بعد خديجة نفسها، «كان أول ذَكَر من الناس آمن برسول الله (ص) وصلى معه وصدَّق بما جاءه من الله تعالى: علي بن أبي طالب... وهو ابن عشر سنين يومئذ»[٢٦٢]. بل إن ابن إسحاق حدد بأن ثاني من أسلم، بعد علي، هو زيد بن حارثة، ثم كان بعد ذلك إسلام أبي بكر. وبالمقابل قال الواقدي، في ما نقل ابن سعد عنه: «اجتمع أصحابنا على أن أول أهل القبلة استجاب لرسول الله (ص) خديجة بنت خويلد، ثم اختُلف عندنا في ثلاثة نفر: في أبي بكر وعلي وزيد بن حارثة، أيُّهم أسلم أول». وعن ابن سعد أيضاً يروي الطبري أنه قال: «قلت لأبي: أكان أبو بكر أوَّلكم إسلاماً؟ فقال: لا، ولقد أسلم قبله أكثر من خمسين، ولكن كان أفضلنا إسلاماً»[٢٦٣].

وإزاء هذا التعدد في الروايات والأهمية البَعْدية التي أخذتها مسألة الأسبقية إلى الإسلام في سياق الصراع على الخلافة غداة وفاة الرسول مباشرة، بادر **العقل التخريجي**، الذي رأينا أن وظيفته الأولى هي نفي التناقض عن الآثار المأثورة، إلى التوفيق بين الروايات المتعارضة. وهكذا سيقول ابن كثير في مسعى منه إلى تثبيت الأولوية للجميع من دون أن يكون هناك ثانٍ أو ثالث أو رابع: «والجمع بين الأقوال كلها أن خديجة أول من أسلم من **النساء**، وأول من أسلم من **الموالي** زيد بن حارثة، وأول من أسلم من **الغلمان** علي بن أبي طالب، وأول من أسلم من **الرجال الأحرار** أبو بكر الصديق»[٢٦٤].

ولعلنا لا نستطيع أن نختم هذه الفقرة عن المنافسة بين أبي بكر وعلي، والدور الذي تضطلع به لدى مصنف **الأباطيل** في تصحيح ما يصححه من الأحاديث وفي تزييف ما يزيِّفه منها ويدرجه في خانة الموضوعات، من دون أن نشير إلى موقفه من حديث - أو بالاحرى «معجزة» - ردِّ الشمس بعد مغيبها إلى علي ليتمكن من أداء

(٢٦٢) ابن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر آنف الذكر، ج١، ص١٩٥. والطبري: **التاريخ**، ج١، ص٥٣٨.

(٢٦٣) الطبري، ج١، ص٥٤١.

(٢٦٤) **البداية والنهاية**، مصدر آنف الذكر، ج٣، ص٢٦. والتسويد منا.

صلاة العصر. فعلى لسان أسماء بنت عميس روى: «قالت: كان رسول الله (ص) يوحى إليه، ورأسه في حجر علي (ض)، فلم يصلِّ العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله: صليت يا علي؟ قال: لا، فقال رسول الله: اللهم إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك، فاردد عليه الشمس. قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعد ما غربت». وبديهي أن الجوزقاني يعتبر هذا الحديث من «المناكير» ويتحدث عن «اضطراب» في سلسلة إسناده. لكن موضع اعتراضه الحقيقي عليه هو ما يمكن الاستدلال منه على أفضلية علي. ومن هنا إنكاره لوقوع معجزة «رد الشمس» لا لأن ذلك مستحيل بحد ذاته، بل لأنه لو كان لها أن تُردَّ لكان ينبغي ردُّها إلى صنو أبي بكر الذي كانه عمر بن الخطاب. ذلك أن عمر كان بدوره قد صلى ذات مرة العصر بعد أن غربت الشمس، طبقاً لما رواه البخاري ومسلم في **الصحيحين**، ومع ذلك لم تردَّ له الشمس. والحال أن عمر بن الخطاب «أفضل من علي» كما يؤكد الجوزقاني، فكيف «لم تردَّ الشمس له إن كانت «رُدَّت لعلي»[265]؟

ودوماً في سياق توكيد أفضلية أبي بكر، ومن بعده عمر، يؤكد الصحة المطلقة لحديث مروي على لسان عمرو بن العاص أنه أتى الرسول فسأله: «يا رسول الله، من أحبُّ الناس إليك؟ قال: عائشة، قلت: إني لست أسألك عن أهلك، قال: فأبوها، قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر». وفي الوقت الذي يؤكد فيه أن «هذا حديث صحيح، اتفق البخاري ومسلم على إخراجه في **الصحيحين**، لا يتردد في أن يحكم بالوضع على حديث منسوب إلى الرسول: «من لم يقل عليٌّ خير الناس كفر»، مؤكداً أنه «حديث باطل» وأن راويه محمد بن كثير «كوفي» و«شيعي» وأنه مَنْ قال عنه أحمد بن حنبل: «مزَّقنا حديثه»[266].

---

(٢٦٥) **الأباطيل**، ص٩١-٩٢.

(٢٦٦) نفسه، ص٩٣ و٩٩.

ومع استطالة النزاع البكري/العمري - العلوي إلى صراع بين «أهل البيت» و«أهل الشام» - التي نقل معاوية إلى دمشقها عاصمة ملكه حيث حظي بتأييد نصاراها - كان لا بد أن تنداح موجةٌ جديدة ومتعاظمٌ مدُّها من الأحاديث الموضوعة التي تنتصر لهذا الجانب أو ذاك. ولكن الجوزقاني، المُظافِر لأحد المعسكرين ضد الآخر، لن يتوانى عن إدراج أحاديث أهل البيت جميعها في سلة «الأباطيل المناكير» وأحاديث أهل الشام جميعها في سلة «الصحاح المشاهير» مع أن رائحة الوضع في هذه كما في تلك تزكم الأنوف. ففي البابين اللذين يفتحهما في «خلافة بني أمية» و«في فضل أهل الشام»، سيورد للفريقين أحاديث متضادة ولن يحكم على أحاديث أحد الفريقين بالوضع في جملتها إلا ليصحح أحاديث الفريق المضاد في جملتها أيضاً بلا استثناء.

ففي خانة الأباطيل سيضع الأحاديث التالية:

- «عن سعد بن جنادة عن علي بن أبي طالب قال: أمرت بقتال ثلاثة: القاسطين والناكثين والمارقين، فأما القاسطون فأهل الشام» (وتعليق الجوزقاني: «هذا حديث منكر شبيه بالباطل»).

- «عن عبد الله بن الزبير قال: قال رسول الله (ص): شر قبائل العرب بنو أمية» (وتعليق الجوزقاني: «هذا حديث منكر لم يروِه إلا محمد بن الحسن الأسدي... سئل عنه يحيى بن معين فقال: ليس بشيء»).

- «عن معقل بن يسار قال: قال رسول الله (ص): «لا يلبث الجور بعدي إلا قليلاً حتى يطلع، فكلما طلع من الجور شيء ذهب من العدل مثله... وكلما ظهر من العدل شيء ذهب من الجور مثله... قيل: يا رسول الله، ومَن أهل الجور؟ قال: هؤلاء بنو عمنا - يعني بني أمية... قيل يا رسول الله، ومن أهل العدل؟ قال: نحن أهل البيت» (وتعليق الجوزقاني: «هذا حديث منكر تفرَّد به خالد بن طهمان... قال يحيى بن معين: خالد بن طهمان ضعيف»).

- «عن سعيد بن المسيب عن النبي (ص) أنه قال: أُريتُ بني أمية في صورة القِرَدة والخنازير، يصعدون منبري، فشقَّ ذلك عليَّ فأُنزلت: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾» (والتعليق: «هذا حديث موضوع باطل، قال محمد بن إسماعيل البخاري عن سليمان الشاذكوني [= راويه]: هو عندي أضعف من كل ضعيف».

- «عن مجالد عن أبي سعيد الخدري: «إذا رأيتم معاوية على منبري يخطب فاضربوا عنقه»[٢٦٧] (والتعليق: «هذا حديث لا يُرجع منه إلى صحة، وليس لهذا الحديث أصل... ومجالد هذا ضعيف منكر الحديث.. قال يحيى بن معين: مجالد لا يُحتج بحديثه، وقال مرة أخرى: مجالد كذاب، وقال البخاري: مجالد كذاب»).

وبالمقابل، سيضع في خانة «الصحاح» أو «المشاهير» الأحاديث المضادة التالية:

- «عن ابن عمر أن رسول الله (ص) قال: اللهم بارك لنا في شامنا ويمننا - يقول مرتين أو ثلاثاً - فقال رجل: وفي مشرقنا يا رسول الله! فقال رسول الله (ص): من هنالك يطلع قرن الشيطان»[٢٦٨] (والتعليق: «هذا حديث صحيح أخرجه البخاري في **الصحيح**»).

- «عن معاوية [= بن أبي سفيان] قال: سمعت يوماً رسول الله يقول: لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله، لا يضرُّهم من خالفهم وخذلهم، حتى يأتي أمر الله، وهم ظاهرون على الناس. فقام مالك بن يخامر السكسكي فقال: يا أمير المؤمنين، سمعت معاذاً يقول: هم أهل الشام، فقال معاوية: هم أهل الشام» (والتعليق: «هذا حديث صحيح أخرجه البخاري في **الصحيح**»).

- «قال سعيد [= بن المسيب] - وكان من أصحاب النبي (ص) - عن النبي (ص) أنه قال في معاوية: اللهم اجعله هادياً واهدِ به» (والتعليق: «حديث حسن»).

(٢٦٧) وفي رواية أخرى: «فاقتلوه».

(٢٦٨) المشرق: هنا العراق وما يليه من مواطن الشيعة.

- «سئل المعافى بن عمران: أين عمر بن عبد العزيز من معاوية بن أبي سفيان؟ فغضب غضباً شديداً وقال: لا يُقاس بأصحاب رسول الله (ص) أحد، معاوية صاحبه وصهره وكاتبه وأمينه على وحي الله عز وجل، وقد قال رسول الله (ص): دعوا لي أصحابي وأصهاري، فمن سبَّهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» (والتعليق: «هذا حديث مشهور»).

- «حدَّثنا أبو الزبير عن جابر قال: قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه، فإنه أمين مأمون» (والتعليق «هذا حديث غريب لم أكتبه إلا من هذا الوجه[٢٦٩]، واعلم أن معاوية خال المؤمنين وكاتب الوحي المبين المنزَل من عند رب العالمين على رسوله محمد الأمين»)[٢٧٠].

- «عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص): لا أفتقد أحداً من أصحابي غير معاوية ابن أبي سفيان، لا أراه ثمانين عاماً أو سبعين عاماً، فإذا كان بعد ثمانين عاماً أو سبعين عاماً يُقبل إليَّ على ناقة من المسك الأذفر، حشوها من رحمة الله، قوائمها من الزبرجد، فأقول: معاوية! فيقول: لبَّيك يا محمد! فأقول: أين كنت من ثمانين عاماً؟ فيقول: في روضة تحت عرش ربي، أُناجيه ويناجيني، وأحييه ويحييني، فأقول: هذا عوض ما كنت تُشتم به في دار الدنيا» (والتعليق «هذا حديث غريب حسن»)[٢٧١].

ولئن شاءت صروف السياسة بعد هذا كله أن ينتقل صولجان الخلافة من بني أمية إلى بني العباس، فإن الجوزقاني لن يتردد مرة أخرى في أن يضع جميع الأحاديث الشيعية المصدر ضد خلفاء بني العباس في عداد الموضوعات، في الوقت نفسه الذي

(٢٦٩) الواقع أن الجوزقاني ينقل هنا حرفياً عن الخطيب البغدادي ولكنه يتعمد أن يسقط ما كان حكم به الخطيب على هذا الحديث من أنه «حديث باطل إسناداً ومتناً» (انظر: **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية** لابن الجوزي، ج٢، ص٢٤).

(٢٧٠) هناك شبهة كبيرة حول كون معاوية كاتب وحي الرسول، فهو لم يظهر إسلامه إلا عام الفتح. والخلاف بين مؤرخي السنَّة ومؤرخي الشيعة حول ذلك كبير.

(٢٧١) **الأباطيل**، ص١٠٦-١٤٢.

سيصحح فيه جميع الأحاديث الموضوعة في الانتصار لهم. وعلى أي حال، سواء كان الأمر لبني أمية أو لبني العباس، فجميعهم من قريش، ولسان حال الجوزقاني هنا هو ما رواه عاصم بن محمد العمري عن أبيه قال: «قال رسول الله (ص): لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان، ويقول بإصبعيه: هكذا اثنان» (والتعليق: «هذا حديث صحيح، اتفق البخاري ومسلم على إخراجه في **الصحيحين**»)[٢٧٢].

على أن التوظيف الإيديولوجي لفن الموضوعات لا يقتصر، بعد كل ماتقدم، على الشقِّ «السياسي» من الحديث. فانتماء الجوزقاني إلى المذهب الشافعي يدفع به، من حيث يعي أو لا يعي، إلى توظيف جدلية «الأباطيل» و«الصحاح» في الانتصار لمذهبه وتكذيب المأثور الحديثي للمذاهب الأخرى، ولاسيما منها الحنفي باعتباره المذهب المنافس الأول لمذهب الشوافع في «مشرق المشرق» الذي كانه مسقط رأسه في همذان.

وبالفعل، إن الباب الذي يفرده «في فضائل الشافعي» يُغني عن كل بيان آخر في هذا المجال. فهو يفتتحه بحديث رواه أحمد الجويباري عن عبد الله بن معدان الأزدي عن أنس بن مالك: «قال: قال رسول الله (ص): يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس، أضرُّ على أمتي من إبليس، ويكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة، هو سراج أمتي».

وبديهي أن كل ما في هذا الحديث ينضح بأنه موضوع، وبأنه من نتاج الصراع بين المذاهب. وبديهي أيضاً أن الجوزقاني لن يتردد في أن يدفعه بأنه «حديث موضوع باطل، لا أصل له من كلام رسول الله (ص)، ولا أنس بن مالك حدَّث به، ولا عبد الله ابن معدان رواه، وإنما هو من موضوعات أحمد الجويباري، أو من موضوعات مأمون السلمي، وأحمد ومأمون كلاهما كذابان وضَّاعان خبيثان»[٢٧٣].

(٢٧٢) **الأباطيل**، ص١٤٩. وهذا الحديث، الصحيح في **الصحيحين** وفي المسانيد الأخرى، هو اليوم في عداد المسكوت عنه أو اللامفكر فيه من الحديث المنسوب إلى الرسول، وذلك بعد أن خرج «الأمر» من بين أيدي بني قريش وآل إلى بني عثمان على مدى قرون خمسة، ثم ما آل من بعدهم إلى أحد.

(٢٧٣) نفسه، ص١٥٤-١٥٥.

ولكن عندما ينتقل الجوزقاني في الباب نفسه إلى رواية ما جاء «في خلاف ذلك»، فإنه ينتقل من التكذيب المحض إلى التصديق المحض، ويستعيض عن النقد بالتسليم، ويصادق على الصحة المطلقة لما رُوي على لسان الرسول في مدح إمام مذهبه: الشافعي. فعن سعد بن أبي وقاص يروي: «قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: من يرِدْ هوانَ قريش يهنْه الله تعالى... والشافعي رحمه الله كان قرشياً هاشمياً مطلبياً». وعن المزني يروي: «قال: رأيت النبي (ص) في المنام فسألته عن الشافعي، فقال لي: من أراد محبتي وسنَّتي فعليه بمحمد بن إدريس الشافعي، فإنه مني وأنا منه». وعن أبي جعفر الترمذي يروي أخيراً: «قال: رأيت رسول الله (ص) في المنام، فقلت: يا رسول الله، إني تفقَّهت على مذاهب أهل العراق ثلاثين سنة ثم عدت عن ذلك الرأي، ثم تفقَّهت على مذاهب أهل المدينة ثلاثين سنة فما تأمرني؟ قال: عليك بمذهب محمد بن إدريس الشافعي، فإنه نفى الشُبَه عني»[٢٧٤].

وليس من قبيل الصدفة أن يكون الجوزقاني قد خصَّ بالتسفيه في هذا الأثر الأخير المذهب الحنفي لأهل العراق والمذهب المالكي لأهل المدينة من دون أن يشمل به مذهب أحمد بن حنبل. فالجوزقاني كان شافعياً في الفقه، وحنبلياً في العقيدة. وهذا واضح كل الوضوح في الباب الافتتاحي الذي يعقده في كتابه تحت عنوان: «باب زيادة الإيمان ونقصانه». فإحدى الركائز الأساسية التي قامت عليها عقيدة ابن حنبل السنِّية، ضدَّاً على عقيدة بعض أهل الإرجاء والاعتزال، أن «الإيمان يزيد وينقص»[٢٧٥]. والحال أن أنصار الأطروحة المضادة لم يترددوا في أن يضعوا على لسان الرسول أقوالاً تصحِّح معتقدهم، وقد أورد الجوزقاني بعضها. فعن «سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم

(٢٧٤) الأباطيل، ص١٥٦-١٥٧.

(٢٧٥) معقد الخلاف بين الفريقين ليس في الواقع على المضمون اللاهوتي بحد ذاته بل على نتائجه العملية. فالمعتزلة والمرجئة ومن ذهب مذهبهم قالوا بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص حصراً منهم للتكفير بأهل الكبائر وحدهم. أما الحنابلة، الذين قالوا – على سبيل المثال – إن تارك الصلاة كافر، فقد تطرفوا إلى حد تكفير أهل الصغائر، أي من يكون نقص إيمانهم حتى ولو لم يجاوزوه إلى الكفر الصريح.

عن أبيه أن النبي (ص) قال: الإيمان لا يزيد ولا ينقص». وعن «أبي هريرة أن وفد ثقيف جاؤوا إلى النبي (ص) فسألوا عن الإيمان، هل يزيد وينقص؟ فقال لا، زيادته كفر ونقصانه شرك». وعن «أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: من زعم أن الإيمان يزيد وينقص، فزيادته نفاق ونقصانه كفر، فإن تابوا وإلا فاضربوا أعناقهم بالسيف». وعن الحديث الأول سيقول الجوزقاني بطبيعة الحال: «هذا حديث موضوع باطل، وليس له أصل، وهو من موضوعات أحمد بن عبد الله الجويباري، وأحمد بن عبد الله هذا كان خبيثاً دجالاً من الدجاجلة، كذاباً، يروي عن ثقات أصحاب الحديث، ويضع عليهم ما لم يحدِّثوا». وعن الحديث الثاني سيقول: «هذا حديث موضوع باطل، لا أصل له، وهو من موضوعات أبي مطيع البلخي، وأبو مطيع هذا كان من رؤساء المرجئة ممن يضع الحديث ويبغض السنن». وعن الحديث الثالث سيقول: «هذا حديث موضوع، وهو من موضوعات محمد بن القاسم الطايكاني، ومحمد بن القاسم هذا كان كذاباً خبيثاً... وكان يروي عن العراقيين ما لا أصل له... وكان من رؤساء المرجئة ممن يضع الحديث على مذهبهم».

ومقابل هذا كله، سيروي الجوزقاني على لسان أبي هريرة وعمير بن حبيب وآخرين أن الرسول قال: «الإيمان يزيد وينقص»، وسيؤكد أن كل راوٍ من رواة هذا الحديث «ثقة» أو «صدوق». وسيعزِّز ذلك كله بحديث مروي على لسان عبد الله بن عمر ينصُّ، لا لفظاً بل استنتاجاً، على أن «الإيمان يزيد وينقص»، ومؤداه أن الرسول قال: «ما رأيت من ناقصات عقل ولا دين أغلب لذي لبٍّ منكن. قالت امرأة: وما نقصان العقل والدين؟ قال: شهادة امرأتين بشهادة رجل، وأما نقصان الدين فإن إحداكن تفطر في رمضان، وتقيم أياماً لا تصلي». ويختم بالتعليق: «هذا حديث صحيح، أخرجه مسلم في **الصحيح**»(٢٧٦).

(٢٧٦) **الأباطيل**، ص١٥-٢١.

يبقى أن نقول إن الجوزقاني إذ يطلق على هذا الراوي أو ذاك صفة «وضَّاع» و«كذاب»، أو صفة «ثقة» و«صدوق»، فإنه لا يفعل سوى أن يطلق حكماً دونما استناد إلى أي حيثيات تعليلية. والمعيار الوحيد الذي يعتمده هو مدى اتفاق مضمون الحديث الذي يرويه الراوي أو تعارضه مع المذهب الشافعي ذي الصبغة الحنبلية الذي ينتمي إليه مصنِّف **الأباطيل**. فكل ما تعارض من مضمون الأحاديث مع هذا المذهب احتلَّ مكانه لا محالة في خانة الموضوعات، وكل ما اتفق وإياه دخل في عداد الصحيحات. ومن هذا المنظور يمكن القول إن علم الرجال هو من أكذب العلوم، أو بالأحرى من أكثرها عدم مطابقة لموضوعه. فعلم الرجال ليس علماً بالرجال وبتصنيفهم إلى ثقات أو ضعفاء أو كذابين بما هم كذلك، بل هو بمعنى من المعاني علم إسقاطي: فهو ينسبهم إلى الصدق أو الكذب ليس تبعاً لصدقهم أو كذبهم في ما يروونه من روايات، بل تبعاً لمطابقة مضمون هذه الروايات أو عدم مطابقتها للمذهب الذي ينتمي إليه مصنِّف طبقاتهم. وتبعاً لدرجات هذه المطابقة، تطلق عليهم صفات «ثقات» أو «ضعفاء» أو «وضَّاعين». فإذا كان مصنِّف الرجال من أهل السنَّة، فإنه سيرمي كل من قد يروي حديثاً في الانتصار لعلي دون أبي بكر أو عمر بأنه «شيعي» أو «كوفي» وضَّاع. وإذا كان المصنِّف إياه من أتباع أهل البيت، فإنه سيرمي بالتهمة نفسها كل من يروي حديثاً في الانتصار لأبي بكر أو عمر أو معاوية. وتسري هذه القاعدة نفسها على كل من يُستشم في حديثه انتماؤه إلى «أهل الأهواء» من معتزلة ومرجئة وخوارج. بل قد يمتد مفعول هذه القاعدة إلى المنتمين إلى المذاهب الفقهية الأخرى غير ذاك الذي ينتمي إليه مصنِّف الرجال، كما رأينا مثال ذلك في تكذيب الجوزقاني الشافعيِّ المنزع لأصحاب أبي حنيفة، والعكس بالعكس. وبكلمة واحدة، إن علم الرجال هو مثال ناجز **لعلم إيديولوجي** بقدر ما يصحُّ تعريف الإيديولوجيا بأنها وعيٌ غير مطابق لواقعه. وحسبنا هنا مثال واحد: فمن مفتتح كتابه، كان الجوزقاني قد ساق على لسان سلسلة من الرواة، بمن فيهم **بقية بن الوليد**، حديثاً منسوباً إلى الرسول يقول فيه: «من تهاون بحديثي فقد تهاون بالقرآن».

ونظراً إلى أن الجوزقاني هو من أهل الحديث قبل أن يكون من أهل القرآن، فإنه لم يتردد في أن يدرج ذلك الحديث في عداد ما هو «صحيح، قبوله واجب، والعلم به لازم، والرادُّ له آثم»[٢٧٧]. ولكن بما أن الجوزقاني شافعيُّ المذهب، والإمام الشافعي لا يجيز كما رأينا رواية الحديث على المعنى، وكم بالأحرى بالزيادة فيه أو بالنقصان، فإنه لم يتردد في أن يحكم على الحديث التالي بأنه «حديث باطل» ومؤداه أن الرسول سئل: «يا رسول الله نسمع منك الحديث فنزيد فيه وننقص، فهذا كذب عليك؟ فقال: لا». والحال أن من روى هذا الحديث هو بقية بن الوليد نفسه. والحال أيضاً أن الجوزقاني ما حكم ببطلان هذا الحديث إلا بالاستعانة بـ «علم الرجال» وبالإحالة بالتالي إلى راويه قائلاً بالحرف الواحد: «وبقية ضعيف الحديث لا يُحتج بحديثه[٢٧٨]». وهكذا يكون مضمون الحديث هو ما حدد موقع راويه بين «الرجال». فلأن الحديث الأول يتطابق مضمونه مع المذهب الحديثي للجوزقاني، فإنه لم يشكك في صدق راويه بقية بن الوليد. ولأن الحديث الثاني لا يتطابق مضمونه مع المذهب الشافعي للجوزقاني، فإنه لم يتردد في أن يحكم بضعف راويه وبعدم جواز الاحتجاج بحديثه. وهكذا ينقلب علم الرجال إلى علم تابع مع أن مصداقيته الافتراضية كلها تقوم على أنه علم متبوع. وباستعارة تعبير مشهور منسوب إلى علي بن أبي طالب، نستطيع أن نعكس مدَّعى المصنِّفين في علم الرجال فنقول: **ليس بالرجال يُعرف حديثهم، بل بحديثهم يُعرف الرجال.**

(٧)

موضوعات ابن الجوزي

في ثقافة مأسورة بقوة إلى نظامها المعرفي مثل الثقافة العربية الإسلامية، ما كان الاختراق الذي مثَّلته **موضوعات** ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) مما يستهان به، ولا سيما أنه

(٢٧٧) **الأباطيل**، ص١٢.

(٢٧٨) نفسه، ص٥٧.

حدث في القرن السادس، قرن الانغلاق شبه النهائي لذلك النظام. وبالفعل، ومن دون أن ينفلت مصنِّف **الموضوعات** من إسار الإيديولوجيا الحديثية لعصره، فقد كان على قدر كافٍ من الجرأة ليفسح مكاناً ما للفكر النقدي، وحتى للإبستمولوجيا بقدر ما يصح تعريفها بأنها **معرفة المعرفة**[٢٧٩].

يطالعنا ذلك الاختراق، أول ما يطالعنا، في تشكيك ابن الجوزي في موثوقية آلية الإسناد بما هي كذلك. فخلافاً لما كان ذهب إليه أهل الحديث، ولا سيما الناطق الأول بلسانهم أحمد بن حنبل، من أنه «إذا صح الإسناد فقد صحَّ الحديث»، فإن ابن الجوزي يقلب المعادلة ليقول إن صحة الإسناد لا تقطع بصحَّة الحديث. وليس يتعذر أن يكون الحديث موضوعاً وهو صحيح الإسناد وجميع رواته ثقات. وهي ذي محاكمته بحرفها:

«ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجَمل قد دخل في سُمِّ الخيَّاط لما نفعتنا ثقتهم ولا أثَّرت في خبرهم لأنهم أخبروا بمستحيل، فكل حديث رأيتَه يخالف المعقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع. وقد يتفق أن رجال الحديث كلهم ثقات والحديث موضوع أو مدلَّس»[٢٨٠].

وهكذا، ولأول مرة في تاريخ الإيديولوجيا الحديثية، توضع الآلية الإسنادية بما هي كذلك موضع تشكيك، وتعطى الأولوية في تصحيح الحديث لمعقولية مضمونه لا لموثوقية رواته. وبديهي أن ابن الجوزي لن يستغني استغناء تاماً عن آلية الإسناد، أو الاستعانة بعلم الرجال: فتعابير «كذاب» و«وضَّاع» و«متروك» و«منكر» و«مجهول» و«ليس بشيء» ستتردد في مئات ومئات من المواضع من كتابه، ولكنه في محاكمته لعشرات وعشرات من الأحاديث الأخرى سيُعْمِل أيضاً مبدأ المعقولية، أو بالأحرى

(٢٧٩) حسب تعبير الفيلسوف الفرنسي المعاصر إدغار موران في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه: *La connaissance de la connaissance*.

(٢٨٠) أبو الفرج بن الجوزي: **الموضوعات**، ج١، ص١٠٦.

اللامعقولية، سواء منها لامعقولية المعنى أو لامعقولية اللفظ أو لامعقولية ظروف السماع.

فمن نماذج **لامعقولية المعنى** ما رواه نافع عن ابن عمر: «قال رسول الله (ص): لو تَمَّت البقرة [السورة] لتكلَّمتِ البقرة مع الناس». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع لا عفا الله عمن وضعه لأنه قصد عيب الإسلام بهذا»(٢٨١).

ومن نماذج **لامعقولية اللفظ** - فضلاً عن المعنى - حديث فضائل سور القرآن المروي على لسان أبيّ بن كعب: «قال رسول الله (ص): أيَّما مسلم قرأ فاتحة الكتاب أُعطي من الأجر كأنما قرأ ثلثي القرآن... ومن قرأ المائدة أُعطي عشر حسنات ومُحي عنه عشر سيئات ورُفع له عشر درجات بعدد كل يهودي ونصراني تنفَّس في الدنيا... ومن قرأ يونس أُعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من كذب بيونس وصدَّق به وبعدد من غرق مع فرعون، ومن قرأ سورة هود أُعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من صدَّق نوح وكذَّب به... وذكر في كل سورة تاليها إلى آخر القرآن». وتعليق الذهبي بعد الطعن في كل واحد من الرواة المتتابعين لهذا الحديث: «وبعد هذا، فنفس الحديث يدل على أنه مصنوع، فإنه قد استنفد السور وذكر في كل واحدة ما يناسبها من الثواب بكلام ركيك في نهاية البرودة لا يناسب كلام رسول الله (ص)»(٢٨٢).

(٢٨١) الموضوعات، ج١، ص٢٤٢.

(٢٨٢) نفسه، ص٢٣٩-٢٤٠. وبمناسبة هذا الحديث لا يتردد ابن الجوزي في التشنيع على «جمهور المحدثين» و«شَرَهِهم» الذي يدفع بهم إلى اعتماد مثل ذلك الحديث المصنوع في مسانيدهم، بمن فيهم أبو بكر بن أبي داود، أي ابن صاحب السنن، فضلاً عن بعض أهل التفسير الذين اعتمدوه في تفصيلهم لسور القرآن. هكذا يقول ابن الجوزي: «قد فرَّق هذا الحديث أبو إسحاق الثعلبي في تفسيره، فذكر عند كل سورة منه ما يخصها، وتبعه أبو الحسن الواحدي [= النيسابوري] في ذلك، ولا أعجب منهما لأنهما ليسا من أصحاب الحديث، وإنما عجبت من أبي بكر بن أبي داود كيف فرَّقه على كتابه الذي صنَّفه في **فضائل القرآن**، وهو يعلم أنه حديث مُحال، ولكنه شَرَهُ جمهور المحدثين، فإن من عادتهم تنفيق حديثهم ولو بالأباطيل، وهذا قبيح منهم».

ومن نماذج **لامعقولية ظروف السماع**، فضلاً عن لامعقولية المعنى واللفظ، الحديث الذي رواه الآجري عن الشافعي عن مالك بن أنس عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن نافع عن ابن عمر قال: «لما أنزل الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ قال رسول الله (ص) لمعاذ: اكتبها يا معاذ، فلما بلغ ﴿كَلا لا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ سجد اللوح وسجد القلم وسجدت النون، قال معاذ: سمعت اللوح والقلم والنون يقولون: اللهم ارفع به ذكراً، الله أحطط به وزراً، اللهم اغفر به ذنباً، قال معاذ: وسجدت، وأخبرت رسول الله (ص) فسجد، وأخذ معاذ اللوح والقلم والنون، وهي الدواة، فكتبها معاذ». وتعليق الذهبي: «هذا حديث موضوع لا شك، وأنا أتهم به إسماعيل الآجري، وما أبرد هذا الوضع، وما أبعد واضعه عن العلم، فإن هذه السورة نزلت بمكة ومعاذ إنما أسلم بالمدينة»[٢٨٣].

وإلى جانب المعقولية وعدمها، يُعمِل ابن الجوزي مبدأ كبيراً من مبادئ العقل، ألا هو **السببية**. فالوضع في الحديث غالباً ما يخضع لقانون السببية الغائية، ونادراً ما يكون اعتباطياً. وبما أنه يكاد يكون من المستحيل أن نحصي صنوف الغائيات التي توقف عندها ابن الجوزي وأفرد لها مئات الأبواب، فلنبدأ بما بدأنا به في **موضوعات** الجوزقاني، أي النزاع على الخلافة وما وُضع فيه من أحاديث ينتصر سنيُّها للخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل، وشيعيُّها للخليفة الراشد الرابع. والواقع أن ابن الجوزي هو نفسه من ينوِّه في مفتتح الباب الذي فتحه «في فضل أبي بكر الصدِّيق»، والذي ساق فيه خمسة عشر حديثاً موضوعاً كلها في فضل الخليفة الراشد الأول وأحقِّيته في الخلافة، بأنه «قد تعصَّب قوم لا خلاق لهم يدَّعون التمسك بالسنَّة فوضعوا لأبي بكر فضائل، وفيهم من قصد معارضة الرافضة بما وضعت لعليٍّ عليه السلام، وكلا الفريقين على الخطأ»[٢٨٤].

(٢٨٣) الموضوعات، ج١، ص٢٤٨.

(٢٨٤) نفسه، ص٣٠٣-٣٠٤.

وكنموذج عن تلك الأحاديث الخمسة عشر الموضوعة نسوق الحديثين التاليين اللذين ترتيبهما الثامن والتاسع عند ابن الجوزي:

- «عن عبد الله بن عباس قال: لما نزلت ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ﴾ جاء العباس إلى علي فقال له: قم بنا إلى رسول الله (ص)، فسألاه عن ذلك، فقال: يا عباس، يا عم رسول الله، إن الله جعل أبا بكر خليفتي عن دين الله ووحيه، فاسمعوا له تفلحوا، وأطيعوا ترشدوا. قال العباس: فأطاعوه والله فرشدوا»[٢٨٥]. وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث لا يصحُّ، ومدار الطريق [= فيه] على عمر بن إبراهيم وهو الكردي، قال الدارقطني كان كذاباً يضع الحديث».

- «عن عمر قال: قال رسول الله (ص) لما عُرِّج بي إلى السماء قلت اللهم اجعل الخليفة من بعدي علي بن أبي طالب، فارتجَّت السموات، وهتفت بي الملائكة من كل جانب: يا محمد اقرأ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾، قد شاء الله أن يكون مَنْ بعدك أبا بكر الصدِّيق». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع، وضعه يوسف بن جوهر، وكان يضع الحديث»[٢٨٦].

ولكن لئن طعن ابن الجوزي في صحة خمسة عشر حديثاً موضوعاً في فضل أبي بكر، فقد طعن بالمقابل في صحة تسعة وخمسين حديثاً موضوعاً في فضل علي بن أبي طالب. وعدا الكم، فإن اللهجة النقدية التي افتتح بها الباب تبدو أشد لذعاً، وعلى الأخص أكثر تعميماً لأن موضع الاتهام في الباب الأول «قوم لا خلاق لهم» تعصبوا لأبي بكر، في حين أن موضع الاتهام في الباب الثاني «الرافضة» بجملتهم. هكذا يقول في مفتتح هذا الباب: «فضائل عليٍّ عليه السلام الصحيحة كثيرة، غير أن

(٢٨٥) **الموضوعات**، ج١، ص٣١٥-٣١٦. وليس من قبيل الصدقة أن يكون اختيار واضع الحديث قد وقع على العباس، عم الرسول، ليسمع بأذنيه ترشيح الرسول أبا بكر لخلافته: فمعلوم أن العباس كان انتصر في الواقع التاريخي للنزاع على الخلافة لابن أخيه علي بن أبي طالب.

(٢٨٦) نفسه، ص٣١٦.

الرافضة لم تقنع فوضعت له مما يضع ولا يرفع... [وروت] مما يسوغ في العقل ومما لا يسوغ»[٢٨٧].

ومن نماذج الأحاديث التي حكم في هذا الباب بأنها موضوعة الحديث التالي:

«عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله (ص) يقول وهو آخذ بيد علي: هذا أول من آمن بي، وأول من يصافحني يوم القيامة، وهو فاروق هذه الأمة، يفرِّق بين الحق والباطل[٢٨٨]، وهو يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب الظلمة، وهو الصديق الأكبر، وهو بابي الذي أوتى منه، وهو خليفتي من بعدي»[٢٨٩].

على أن ميزان العدد يستعيد بعض تعادله إذا ما أخذنا بعين الاعتبار جملة الأحاديث الأخرى التي يعتدُّها ابن الجوزي من الموضوعات في أبواب فضائل المقدَّمين من الخلفاء عند أهل السنَّة، وهم على التوالي عمر وعثمان ومعاوية.

فمن نماذج ما حكم بوضعه من الأحاديث «في فضل عمر بن الخطاب»:

«عن بلال بن رباح قال: قال رسول الله (ص): لو لم أُبعث فيكم لبُعث عمر»، ومثله عن عقبة بن عامر. وتعليق ابن الجوزي: «هذان حديثان لا يصحَّان عن رسول الله (ص)». فراويهما يحيى بن زكريا «كان من الكذابين الكبار»، قال عنه أحمد بن حنبل: «ليس بشيء» وقال النسائي: «متروك الحديث»[٢٩٠].

ومن نماذج ما حكم بوضعه من الأحاديث «في فضل عثمان بن عفان»:

(٢٨٧) **الموضوعات**، ج١، ص٣٣٨. وتجدر الإشارة مع ذلك إلى أن موقف ابن الجوزي المعمَّم هذا من «الرافضة» لم يغفر له إقدامه على الطعن في بعض أحاديث أحمد بن حنبل في **المسند**، فرماه بعض أنصار هذا الأخير بـ «الترفُّض».

(٢٨٨) لنلاحظ أن راوي هذا الحديث يعزو إلى علي اللقب الذي يخلعه أهل السنَّة على عمر.

(٢٨٩) **الموضوعات**، ج١، ص٣٤٥. ولنلاحظ هنا أيضاً أن توصيف علي في الحديث بأنه الباب إلى الرسول يعكس هو أيضاً، مع زهاء عشرة أحاديث أخرى موضوعة في «بابية» علي، الصراع مع أهل السنَّة الذين حصروا هذه البابية بأبي بكر على نحو ما جاء في الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم في **الصحيحين**: «لا يبقى باب إلا سُدَّ إلا باب أبي بكر».

(٢٩٠) نفسه، ص٣٢٠.

«عن عقبة بن عامر الجهني قال: قال رسول الله (ص): لما عُرِّج بي إلى السماء دخلتُ جنة عدن، فأُعطيتُ تفاحة، فلما وُضعتْ في يدي انفلقتْ عن حوراء عيناء مرضية، كأن أشفار عينيها مقاديم أجنحة النسور، فقلت: لمن أنت؟ قالت: للخليفة المقتول ظلماً عثمان بن عفان». وتعليق ابن الجوزي نقلاً عن ابن حبان: «هذا الحديث لا شيء، لا أصل له من كلام رسول الله (ص)»، ونقلاً عن العقيلي: «هذا الحديث موضوع لا أصل له»[٢٩١].

أما عن معاوية بن أبي سفيان، الذي كان بطلاً لعشرات من الأحاديث التي وُضعت في مدحه كما في ذمِّه، فيقول ابن الجوزي في الباب الذي أفرده لذكره: «قد تعصَّب قومٌ ممن يدَّعي السنَّة فوضعوا في فضله أحاديث ليغضبوا الرافضة، وتعصَّب قوم من الرافضة، فوضعوا في ذَمِّه أحاديث، وكلا الفريقين على الخطأ القبيح»[٢٩٢].

أما الأحاديث الموضوعة في مدح معاوية فهذا نموذجها:

«عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص): هبط عليَّ جبريل عليه السلام ومعه قلم من ذهب إبريز فقال: إن العليَّ الأعلى يقرئك السلام ويقول: حبيبي، قد أهديت لك هذا القلم من فوق عرشي إلى معاوية بن أبي سفيان، فأوصلْه إليه ومُرهُ أن يكتب آية الكرسي بخطه بهذا القلم، ويشكِّله ويعجمه ويعرضه عليك[٢٩٣]، فإني قد كتبت له من الثواب بعدد كل من قرأ آية الكرسي من ساعة يكتبها إلى يوم القيامة».

(٢٩١) **الموضوعات**، ج١، ص٣٣٠. ومما يستأهل الذكر أن ابن الجوزي، بعد أن ساق لهذا الحديث خمس روايات طعن فيها جميعاً، أضاف يقول: «وقد قلب هذا الحديث بعض الناس فجعله لعلي بن أبي طالب فقال (على لسان أبي سعيد الخدري) إن رسول الله قال: لما أُسري بي ودخلت الجنة، ناولني جبريل عليه السلام تفاحة، فانفلقت نصفين فخرج منها حوراء فقلت لها: لمن أنت؟ قالت: لعلي بن أبي طالب».

(٢٩٢) نفسه، ج٢، ص١٥.

(٢٩٣) لنلاحظ أنه في زمن نزول القرآن والبدء بتدوين بعض سوره لم تكن تقنية التشكيل قد اخترعت بعد. ولا يخفى على كل حال أن حديث قلم ذهب الإبريز هذا يراد منه تكريس أسطورة معاوية كاتب الوحي.

وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع، وما أبرد الذي وضعه، ولقد أبدع فيه، وأكثر رجاله مجهولون»[(٢٩٤)].

أما الأحاديث الموضوعة في ذم معاوية من قبل خصومه الموصومين بـ«الرافضيين»، إذا أجزنا لأنفسنا استعارة هذا التعبير الهجائي من أنصار «أهل السنَّة والجماعة» الموصومين بدورهم من قبل أنصار «أهل البيت» بـ«الناصبيين» - فنموذجها ذاك الذي كان استشهد به الجوزقاني في **موضوعاته**:

- «عن عبد الله [= ابن عمر] أن النبي (ص) قال: إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري هذا فاقتلوه». ولكن ابن الجوزي يضيف إليه رواية أخرى أغنى تفصيلاً وأكثر اتصافاً بالطابع الحكائي:

- «عن أبي سعيد [= الخدري] أن رسول الله (ص) قال: إذا رأيتم معاوية على هذه الأعواد فاقتلوه، فقام إليه رجل من الأنصار - وهو يخطب - بالسيف، فقال أبو سعيد: ما تصنع؟ قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: إذا رأيتم معاوية على هذه الأعواد فاقتلوه، فقال له أبو سعيد: إنَّا قد سمعنا ما قد سمعت ولكنَّا نكره أن نسلَّ السيف على عهد عمر حتى نستأمره، فكتبوا إلى عمر في ذلك فجاء موته قبل أن يأتي جوابه». وتعليق ابن الجوزي أن راويه عباد بن يعقوب «متهم بوضعه وكان غالياً في التشيُّع، روى أحاديث أنكرت عليه في فضائل أهل البيت ومثالب غيرهم»[(٢٩٥)].

---

(٢٩٤) **الموضوعات**، ج٢، ص١٥.

(٢٩٥) نفسه، ص٢٦. ولا يغيب هنا عن ابن الجوزي أن يسوق الحديث المقلوب لصالح معاوية الذي كان ساقه الجوزقاني: «حدَّثنا أبو الزبير عن جابر قال: قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه فإنه أمين مأمون». لكنه، على عكس الجوزقاني الذي اكتفى بالتعليق على هذا الحديث بقوله إنه «غريب»، يطعن في صحته كل الطعن مؤكداً أن «رجال إسناده بين محمد بن إسحاق وأبي الزبير كلهم مجهولون، ومحمد بن إسحاق كثير المناكير». ثم لا يلبث أن يسوق رواية أشد نكراً بعدُ على لسان أبي بكر بن أبي داود أنه «لما رُوي حديث معاوية: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه» قال: «هذا معاوية بن التابوت نذر أن يقذر على منبر رسول الله، وليس هو معاوية بن أبي سفيان». وكان تعليق ابن الجوزي: «ومَنْ معاوية بن التابوت» هذا؟

وليس يصعب علينا أن نخمِّن ما القاعدة التعليلية التي اعتمدها ابن الجوزي في تصنيف جميع هذه الأحاديث وأشباهها في خانة الموضوعات: فعنده أن النبي كان رسولاً ولم يكن عرَّافاً أو كهَّاناً ليستبق مجرى التاريخ وليتنبأ بما ستأتي به الصيرورة التاريخية، وخصوصاً بصدد خلافته التي لم تكن من المفكر فيه بالنسبة إليه، ولا إلى سائر المؤمنين، يوم توفي كما يشهد على ذلك اجتماع السقيفة الذي كادت تشهر فيه سيوف الكبار الكبار من صحابته.

وعلى هذا النحو، فإن كل حديث فيه استباق للتاريخ هو عند مصنِّف **الموضوعات** موضوعٌ، لأنه في حقيقته ليس استباقاً بقدر ما هو إسقاط على الماضي من المستقبل الذي لم يكن قد أتى بعد، ولا سيما منه ما يتصل بمغامرة السياسة التي شاءت أن تنتقل مقاليد الخلافة إلى بني أمية ومن بعدهم إلى بني العباس على حساب بني هاشم. وقد يكون النموذج الأمثل لهذا الإسقاط الارتجاعي ما رُوي على لسان «عبد الله بن عباس عن أبيه أن النبي (ص) قال للعباس وعليٌّ عنده: يكون المُلك في ولدك، ثم التفت إلى علي فقال: لا يملك أحد من وُلدك»[٢٩٦].

وفي عداد هذه الأحاديث الاستباقية والباطلة بالضرورة، يدرج ابن الجوزي جميع الأحاديث التي صيغتها: «سيكون في أمتي رجل...»، ومنها على سبيل المثال لا الحصر الأحاديث التالية:

- «عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله (ص): ليكونن في هذه الأمة رجل يقال له الوليد، لهو شرٌّ على هذه الأمة من فرعون»[٢٩٧].
- «عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص): يكون في أمتي رجل يقال له محمد ابن إدريس الشافعي أضرُّ على أمتي من إبليس».

(٢٩٦) أورد ابن الجوزي هذا الحديث في جملة الأحاديث الموضوعة في «فضل العباس وأولاده».

(٢٩٧) الإحالة هنا إلى الوليد بن يزيد، رامي القرآن بسهمه.

- «عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله (ص): يكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة، هو سراج أمتي، هو سراج أمتي».
- «عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله: سيكون في أمتي رجل يقال له وهب، يهِب الله له الحكمة، ورجل يقال له غيلان هو أضرُّ على أمتي من إبليس»(٢٩٨).

على منوال هذه الجرأة النظرية في نقض الأحاديث النبوية، أو المنسوبة إلى النبي بتعبير أصح، في مضمار التنبؤات السياسية، تطالعنا من جانب ابن الجوزي جرأة لاهوتية - إن صحَّ التعبير - يتصدى بها حتى لنقد الأحاديث الموضوعة في مدح السنَّة وذم البدعة، وفي مقدمتها حيث الفرقة الناجية والهالكة. فمن المعلوم أن «أهل السنَّة والجماعة» وظَّفوا على أوسع نطاق ممكن حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة لن تكتب النجاة إلا لواحدة منها هي فرقتهم، على عكس سائر فرق الخصوم، وفي مقدمتهم القَدْرية والمرجئة والمعتزلة و«الرافضية» المكتوب لها وعليها الهلاك الأبدي. والحال أن ابن الجوزي يفرد كتاباً على حدة يسمِّيه «كتاب السنَّة وذم البدع» يطعن فيه في صحة حديث الفرقة الهالكة بمختلف تسمياتها. هكذا يسوق لهذا الحديث أربع روايات تؤكد جميعها على لسان أنس بن مالك أن «رسول الله (ص) قال: تفترق أمتي على سبعين أو إحدى وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا فرقة واحدة، قالوا: يا رسول الله من هم؟ قال: الزنادقة وهم القدرية». وفي الوقت الذي يؤكد فيه ابن الجوزي أن «هذا الحديث لا يصح عن رسول الله (ص)»، يندد تنديداً شديداً برواته فيقول: «هذا الحديث وضعه الأبرد وكان وضَّاعاً كذاباً، وأخذه منه ياسين [= الزيات] فقلب إسناده

(٢٩٨) الإحالة هنا إلى وهب بن منبه (ت ١١٤هـ)، وكان من أوائل الإخباريين ومن محدِّثي أهل السنَّة، وقد روى له البخاري ومسلم. ثم إلى غيلان الدمشقي (ت ١٠٩هـ) وهو من الرواد المبكرين لمذهب الاعتزال وخصم عنيد لبني أمية، وكان من القائلين بمذهب القَدر رداً على المذهب الأموي في الجبر. تولَّى بيت المال في عهد عمر بن عبد العزيز، وأمر هشام ابن عبد الملك بن مروان فور استلامه السلطة بقتله وصلبه على أسوار دمشق.

وخلطه، وسرقه عثمان بن عفان [= القرشي أو السجزي]... وأما حفص بن عمر فكان كذاباً... يحدِّث عن الأئمة بالأباطيل»(٢٩٩).

ولا يكتفي ابن الجوزي بذلك، بل يفتح أيضاً باباً في إبطال ما ورد من أحاديث في «ذم البدع» و«النهي عن الركون إلى المبتدعة». هكذا يروي على لسان ابن عمر قال: «قال النبي (ص): إياكم والركون إلى أصحاب الأهواء، فإنهم بطروا النعمة وأظهروا البدعة وخالفوا السنَّة... قولهم الإفك وأكلهم السحت ودينهم النفاق والرياء، عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». ويعلق نقلاً عن ابن عدي: «هذا حديث كذب موضوع على رسول الله». ويُتْبِع هذا كله بإيراد ثلاث روايات لحديث واحد يحثُّ على «إهانة أهل البدع»، ومؤداه أن «رسول الله (ص) قال: «من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام». ويعلق للحال: «هذه الأحاديث كلها باطلة موضوعة على رسول الله (ص)»، ورواتها منهم من «يحدِّث على التوهم والحسبان فسقط الاحتجاج به»، ومنهم «من يسرق الحديث فلا يجوز الاحتجاج به»، ومنهم من «يحدِّث بالأباطيل ويروي عن الثقات ما لا أصل له»(٣٠٠).

ولا يكتفي مصنِّف **الموضوعات** بهذا التعميم، بل يذهب إلى التخصيص، فيفتح أربعة أبواب عن الأحاديث التي وردت «في ذم المرجئة والقدرية والروافض والخوارج»، فيدفعها جميعها بأنها أحاديث باطلة وضعها «كذابون»، بل «دجالون»، ومنها:

- «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): «إن لكل أمرة مجوساً، وإن مجوس هذه الأمة القدرية، فلا تعودوهم إذا مرضوا، ولا تصلُّوا عليهم إذا ماتوا».
- «عن ابن عباس أن رسول الله (ص) قال: إن لكل أمة يهوداً، ويهود أمتي المرجئة».

(٢٩٩) الموضوعات، ج١، ص٢٦٧-٢٦٨.

(٣٠٠) نفسه، ص٢٧٠-٢٧١.

- «عن أبي سعيد الخدري قال: قال النبي (ص): إن الله لعن أربعةً على لسان سبعين نبياً، قلنا: من هم يا رسول الله؟ قال: القدرية والجهمية والمرجئة والروافض. قلنا: يا رسول الله: ما القدرية؟ قال: الذين يقولون الخير من الله والشر من إبليس، ألا إن الخير والشر من الله، فمن قال غير ذلك فعليه لعنة الله. قلنا: يا رسول الله: فما الجهمية؟ قال: الذين يقولون إن القرآن مخلوق، ألا إن القرآن غير مخلوق، فمن قال غير ذلك فعليه لعنة الله. قلنا: يا رسول الله فما المرجئة؟ قال: الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل. قلنا: يا رسول الله، فما الروافض؟ قال: الذين يشتمون أبا بكر وعمر، ألا فمَن أبغضَهما فعليه لعنة الله». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث لا شك في وضعه»[٣٠١].

وعدا الفرق، فإن ابن الجوزي سيطعن في صحة كل الأحاديث الموضوعة في الانتصار لعقائدها أو في التشنيع على عقائد خصومها. ومثال ذلك ما وُضع من أحاديث في الانتصار لعقيدة أهل السنَّة والجماعة في قدم القرآن، وفي تكفير خصومهم من المعتزلة ممن قالوا بخلق القرآن. هكذا يفتتح ابن الجوزي الباب الأول من كتاب التوحيد، وعنوانه «القرآن كلام الله»، بالقول: «قد تحذلق قوم فوضعوا أحاديث تدل على قدم القرآن». ومن ذلك الحديث المروي عن جابر: «قال رسول الله (ص) من قال القرآن مخلوق فقد كفر». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله، ومحمد بن عبيد [= راويه] يكذب ويضع الحديث». ومن ذلك أيضاً حديث أبي هريرة «عن النبي (ص) أنه قال: القرآن كلام الله، لا خالق ولا مخلوق، ومن قال غير ذلك كفر». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع على رسول الله، وأحمد بن حرب [= راويه] مشهور بالكذب ووضع الحديث». ومن ذلك أخيراً حديث أنس بن مالك: «قال رسول الله (ص): كل ما في السموات والأرض وما بينهما فهو مخلوق غير الله والقرآن، وسيجيء أقوام من أمتي يقولون القرآن مخلوق، فمن قاله منهم كفر بالله

(٣٠١) الموضوعات، ج١، ص٢٧٥-٢٧٦.

العظيم وطُلِّقت امرأته من ساعته، لأنه لا ينبغي لمؤمنة أن تكون تحت كافر». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع، والمتهم به محمد بن يحيى بن رزين. قال أبو حاتم البستي: كان دجالاً يضع الحديث، لا يحلُّ ذكره إلا بالقدح فيه»(٣٠٢).

هذه الجرأة النظرية في التصدي بالتكذيب للأحاديث الموضوعة في الفرق والمذاهب وفي تبديع «أهل الأهواء» قد لا تكون في وجه من وجوهها إلا رد فعل على الجرأة في وضع الأحاديث على لسان الرسول من قبل من صار الكذب عليه حرفتهم، بل حتى مصدر دخلهم. والحال أن هذه الجرأة في الكذب تصل إلى حدودها القصوى لتنقلب إلى محض استخفاف واستهتار في صنف آخر من الأحاديث، هو ذاك الذي يمكن أن نطلق عليه اسم **الأحاديث التسويقية**، أي تلك الأحاديث التي قامت لذلك العصر مقام الإعلان والدعاية في عصرنا والتي ليس لها من غرض سوى الترويج لمهنة معينة أو لبضاعة بعينها من بضائع الاستهلاك. ونموذجها ما يسوقه ابن الجوزي في باب الخياطة واللباس من أحاديث في فضل العمائم والسروايل ولباس القباء الأسود والصوف. ونموذجها أيضاً ما يسوقه في باب الأطعمة من الأحاديث في «فضل العدس» أو «فضل الباقلاء» أو «فضل الهندباء»، أو بوجه خاص «فضل الباذنجان» الذي اشتهرت الروايات فيه حتى أفرد بعضهم في تكذيبها كتاباً قائماً في ذاته(٣٠٣).

وحسبنا هنا أن نسوق النماذج الثلاثة التالية:

- ففي «فضل العدس» يورد ابن الجوزي على لسان علي بن أبي طالب الحديث التالي: «قال رسول الله (ص): عليكم بالعدس فإنه مبارك، وإنه يرقُّ له القلب وتكثر له الدمعة، وإنه قد بارك فيه سبعون نبياً». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع،

(٣٠٢) **الموضوعات**، ج١، ص١٠٧-١٠٩. وحتى نقدِّر مدى جرأة ابن الجوزي في إقدامه على تكذيب أحاديث قدم القرآن وعدم مخلوقيته، ينبغي أن نستذكر أن ذلك كان معتقد الإمام الذي ينتمي إلى مذهبه، أي أحمد بن حنبل. وهذا - وغيره - ما يفسر حملة التشهير التي تعرض لها ابن الجوزي من قبل حنابلة عصره واتهامهم إياه بـ «**الاضطراب في العقيدة**».

(٣٠٣) الإشارة هنا إلى كتاب الحافظ إسحاق الناجي: **قلائد المرجان في حديث الباذنجان**.

كافأ الله من وضعه، فإنه قصد شين الشريعة والتلاعب، فإن العدس من أردأ المأكولات، فإذا سمع من ليس من أهل شرعنا هذا نسب نبيِّنا إلى غير الحكمة»[٣٠٤].

- وفي «فضل الباذنجان» يسوق الحديث التالي على لسان ابن عباس: «قال: كنا في وليمة رجل من الأنصار، فأُتي بطعام فيه باذنجان، فقال رجل من القوم: يا رسول الله إن الباذنجان يهيج المرار، فأكل رسول الله (ص) باذنجانة في لقمة وقال: إنما الباذنجان شفاء من كل داء ولا داء فيه». وتعليق ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع على لسان رسول الله (ص)، فلا سقى الغيث قبر من وضعه لأنه قصد شين الشريعة بنسبة رسول الله (ص) إلى غير مقتضى الحكمة والطب، ثم نسبه إلى ترك الأدب في أكل باذنجانة في لقمة»[٣٠٥].

- وفي «فضل الهريسة» يسوق خمسة أحاديث على لسان كل من معاذ وحذيفة وجابر ابن سمرة وابن عباس وأبي هريرة. فطبقاً لرواية معاذ بن جبل أنه سأل «رسول الله (ص): هل أُتيتَ من الجنة بطعام؟ قال نعم، أُتيت هريسة فأكلتها، فزادت قوتي قوة أربعين، وفي نكاحي نكاح أربعين». وطبقاً لرواية أبي هريرة: «شكا رسول الله (ص) إلى جبريل قلة الجماع، فتبسَّم جبريل حتى تلألأ مجلس رسول الله (ص) من بريق ثنايا جبريل ثم قال: أين أنت من أكل الهريسة، فإن فيها قوة أربعين رجلاً»[٣٠٦].

وليس لنا على كل حال أن نطيل أكثر مما فعلنا في استعراض الأبواب التي جرى فيها توظيف الحديث لأغراض تسويقية، وإلا جازفنا بدورنا بتجاوز حدود الغثاثة والسوقية معاً، ولا سيما أن الحديث كان تحوَّل هو نفسه من أداة للتسويق إلى مادة

(٣٠٤) الموضوعات، ج٢، ص٢٩٥.

(٣٠٥) نفسه، ص٣٠١.

(٣٠٦) نفسه، ج٣، ص١٦-١٧. ولو استعرنا تعبير ابن الجوزي لقلنا إن نسبة الرسول من قبل واضع هذا الحديث إلى «ترك الأدب» تبلغ هنا ذروتها: فالرسول لا يجد أحداً يشكو إليه «قلة الجماع» سوى ملك الوحي جبريل، ثم إنه لا يجد حرجاً في أن يشكو هذه الشكوى على ملأ من الناس في مجلسه.

للتسويق منذ أن غدا الحديث حرفة يُتكسَّب بها. وحسبنا هنا أن ننوه بما ساقه الخطيب البغدادي في **الكفاية في علم الرواية** من الأمثلة على العديد من حالات التكسُّب عن طريق «بيع الحديث»، ولو حتى بدينار واحد، وهذا إلى حدٍّ حَمَلَهُ على سَوْق روايات ينصح رواتها طالب الحديث بألا يطلبه إلا من غني لا من فقير، لأن غناه يُغنيه في هذه الحال عن غشٍّ بضاعته وتلفيق ما يحدِّث به من الحديث(٣٠٧).

ويبقى أن نبدي قبل أن نختم ملاحظات ثلاثاً:

١- إن الفكر النقدي، كما كان لاحظ دومينيك أورفوا، ليس مجهولاً في الإسلام(٣٠٨). ولكن ابن الجوزي يتميز عن سائر من مارس هذا الفكر، من أمثال ابن المقفع والرازي وابن حنين وابن الراوندي والمعري، بأن ممارسته له جاءت من داخل المنظومة السنِّية - أو الصراطية كما بات يقال اليوم - وليس من خارجها أو على هامشها.

٢- إن الجرأة النظرية التي عالج بها ابن الجوزي الموضوعات من الأحاديث، والبعد شبه الموسوعي الذي أعطاه لكتابه، ومئات الأبواب التي فتحها في دواعي وضع الحديث ومضامير هذا الوضع، ما كان لها ألا تستثير ردود فعل دفاعية، بل تهجمية من خلال اتهام ابن الجوزي - وهو الحنبلي مذهباً وعقيدة - بالمبالغة والغلو في التشكيك في المأثور السنِّي. بل لم يحجم بعضهم عن ردِّ ذلك من جانب ابن الجوزي إلى «ترفُّضه» في منتهى حياته(٣٠٩). وربما يكون أهدأ الردود عليه وأكثرها موضوعية هو ذاك الذي صدر عن الإمام شمس الدين الذهبي، الذي أخذ على عاتقه في **ترتيب الموضوعات**، «تهذيب» **موضوعات** ابن الجوزي واختصار أسانيدها

(٣٠٧) **الكفاية**، ص١٨٦-١٨٧.

(٣٠٨) انظر كتابه: **المفكرون الأحرار في الإسلام**، منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

(٣٠٩) وهي بالمناسبة «تهمة» باطلة بطلاناً تاماً وناجمة عن الخلط بين سبط بن الجوزي وبين حفيد له يحمل الاسم نفسه توفي بعده بأكثر من نصف قرن بعد أن تحول عن المذهب الحنفي إلى المذهب الاثني عشري.

وإعادة تخريج بعض أحاديثها ونقد قول مصنِّفها في بعض الرواة جرحاً وتعديلاً. وبالمقابل، حكمَ الفتنيُّ الهندي (ت ٩٨٦هـ) في كتابه **تذكرة الموضوعات** بأن ابن الجوزي «أفرط بالحكم بالوضع» وهو ما حمله - أي الفتني - على السعي إلى وضع «قانون» للموضوعات لتمييز ما صحَّ منها وما بطل[٣١٠]. أما ابن حجر العسقلاني فقد تصدى بالمقابل، في **القول المسدَّد في الذبِّ عن المسنَد**، للدفاع عن مسنَد أحمد بن حنبل وليردَّ الاعتبار، عن طريق تعديل الرواة، إلى أربعة وعشرين حديثاً أوردها ابن الجوزي في خانة الموضوعات. وقد تابعه في هذه المهمة جلال الدين السيوطي الذي استدرك عليه في **الذيل على القول المسدَّد** أربعة عشر حديثاً آخر فأكد على وجوب تعديل رواتها ونقلها بالتالي من خانة الموضوعات إلى خانة الصحاح. كما أن بعض أئمة الحنفية سعوا بدورهم إلى تصحيح ما حكم ابن الجوزي بوضعه من الأحاديث المروية على لسان أبي حنيفة، ومنهم الإمام شمس السروجي الذي اتهم ابن الجوزي بالتبعية للخطيب البغدادي في جرح مَن جَرحهم من رواة هذه الأحاديث قائلاً: «والخطيب لا ينبغي أن يُقبل جرحه ولا تعديله لأن قوله ونقله يدل على قلة دين»[٣١١]. ولئن كان أكثر النقد الذي وُجِّه على هذا النحو إلى ابن الجوزي قد انصبَّ على تعديله وجرحه مَنْ عدَّله وجرحه من الرواة، فإنه يتحمل هو نفسه بعض المسؤولية عن هذا النقد، وذلك بقدر ما أنه مارس بدوره لعبة التعديل والجرح على نحو ما يتضح في العديد من أمثلة الأحاديث الموضوعة التي استشهدنا بها في الصفحات السابقة، والتي لم يورد من دليل آخر على كونها موضوعة سوى ما قاله مَن تقدَّمه من أئمة أهل الصنعة في جرح رواتها ونسبتهم إلى الكذب أو الضعف أو التدليس، الخ. والحال أن لعبة التعديل والجرح تفتقر، كما تقدَّم البيان، إلى أي معايير موضوعية، وتعتمد على الحدس الذاتي

(٣١٠) الفتني الهندي، **تذكرة الموضوعات** وبذيله **قانون الموضوعات والضعفاء**، الطبعة المنيرية، القاهرة ١٣٤٣.

(٣١١) نقلاً عن محمد أحمد القيسية، **ابن الجوزي وكتابه الموضوعات**، منشورات جامعة البنجاب، لاهور ١٩٨٣، ص٢٣٦.

والرأي الشخصي المسبق بحيث لا يندر أن ينقلب المعدَّلون في ميزان أحد العلماء بالرجال إلى مجروحين في ميزان عالم آخر. كما أنه يكفي في حالات أخرى أن يعاد تخريج الأحاديث، على نحو ما فعل الذهبي مثلاً في **ترتيب موضوعات** ابن الجوزي، حتى ينقلب الموضوع صحيحاً والصحيح موضوعاً. وعلى هذا النحو يكون ابن الجوزي قد مهَّد بنفسه لإلغاء نتائج الاختراق اللافت للنظر الذي استحدثه في المدونة الحديثية، عندما أعطى الأولوية في الحكم بالصحة أو بالوضع لآمر المعقولية، مؤكداً منذ مفتتح كتابه أن «كل حديث يخالف المعقول فاعلم أنه موضوع»، وعندما عزز مبدأ المعقولية بمبدأ السببية الغائية الذي رفعه إلى مرتبة **القانون التعليلي** لظاهرة الوضع في الحديث بحكم ارتباطها بالأهواء السياسية والمذهبية وحتى بالمصالح الاقتصادية للوضَّاعين.

٣- رغم إقرارنا بتجلية ابن الجوزي عندما قدَّم، ولو بصورة نسبية، اللحظة الإبستمولوجية على اللحظة الإيديولوجية، فلا بد لنا أن نلاحظ على سبيل الختام أن **المنطوق به عنده يخفي بدوره مسكوتاً عنه من طبيعة إيديولوجية خالصة**. ذلك أن إدراج ابن الجوزي لمئات ومئات من الأحاديث في خانة الموضوعات يعدل في التحليل الأخير إعطاء شهادة براءة ذمة لآلاف وآلاف من الأحاديث التي تحتل مكانها في هذه الحال، وبصورة آلية، في خانة الصحاح. وهذه خدمة لا تقدَّر بثمن أسداها مصنِّف **الموضوعات** للقيِّمين على المنظومة الحديثية، ربما من حيث لا يدري ولا يدرون. ومن هنا أصلاً راحة ضمير كل من سيكتب بعده في الموضوعات، كما كل من سيصنَّف في طبقات الضعفاء والمدلِّسين والمتروكين، الخ. فمن خلال غربلتهم ما هو مكذوب أو منكر أو مدلَّس، يكونون قد كرَّسوا صحة الباقي كله مروياً من العدل عن العدل، ومن الثقة عن الثقة، ومرفوعاً إلى الرسول ومنه إلى الله. وهكذا تكون المنظومة الحديثية قد أفرزت من داخلها من يفرز زوانها من جوهرها. وبذلك تكون الطريق قد قُطعت على كل تدخل من الخارج. فأرباب الحديث أدرى بشعابه، والدخيل مستغنى عن خدماته سلفاً.

(٨)

من انتصار الإيديولوجيا الحديثية إلى هزيمة العقل

الغائب الكبير عن **موضوعات** ابن الجوزي أهل الحديث. فباستثناء حديث واحد طعن في صحته، ومؤداه أن الله سيستقبل في الجنة أصحاب الحديث ومحابرهم في أيديهم، فإنه لم يُدرِج في عداد موضوعاته التي نافت على الألف عدداً، أي أحاديث تشيد بأصحاب الحديث مع أنهم بين سائر فرق الإسلام أكثر من وضع الأحاديث في مديح فرقتهم.

والواقع أن أصحاب الحديث ما اكتفوا بتثبيت الحجِّية التشريعية للسنَّة إلى جانب القرآن، وحتى قبل القرآن، عن طريق أحاديث تؤكد هذه الحجِّية، بل غالوا في هذا القياس الدائر حتى أعطوا لأنفسهم الحق، عن طريق أحاديث نسبوها إلى الرسول، في أن يكونوا هم أنفسهم المشرِّعين. فبالحديث أثبتوا مرجعية الحديث، وبالحديث أثبتوا مرجعيتهم، وبالحديث انتصروا للحديث، وبالحديث انتصروا لأنفسهم في انتصارهم للحديث. وهنا نجدنا مضطرين إلى الرجوع إلى الخطيب البغدادي لأنه هو من يقدِّم لنا، في كتابه **شرف أهل الحديث**، أوضح النماذج عن هذا القياس الدائر.

فمن مفتتح كتابه يطالعنا بالمصادرة التالية: «قد جعل الله أهله [= الحديث] أركان الشريعة، وهدم بهم كل بدعة شنيعة، فهم أمناء الله من خليقته، والواسطة بين النبي (ص) وأمته، والمجتهدون في حفظ ملَّته... مذاهبهم ظاهرة، وحججهم قاهرة، وكل فئة تتحيز إلى هوى ترجع إليه أو تستحسن رأياً تعكف عليه، سوى أصحاب الحديث، فإن الكتاب عدَّتُهم، والسنَّة حجتهم، والرسول فئتهم، وإليه نسبتهم، لا يعرجون على الأهواء، ولا يلتفتون إلى الآراء، يُقبَل منهم ما روَوا عن الرسول، وهم المأمون

عليهم والعدول، إذا اختُلف في حديث كان إليهم الرجوع، فما حكموا به فهو المقبول المسموع»[٣١٢].

وبعد هذه المصادرة، ينطلق الخطيب في سَوْق أحاديث موضوعة على لسان الرسول تؤكد جميعها أن أصحاب الرسول وخلفاءه في التبليغ هم أصحاب الحديث حصراً. ومنها:

- «عن علي عن النبي (ص) أنه قال: ألا أدلكم على أي الخلفاء مني ومن أصحابي ومن الأنبياء قبلي؟ هم حَمَلة القرآن والأحاديث عني».
- «عن أنس بن مالك قال رسول الله (ص): من حفظ على أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه من الحلال والحرام بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً».
- «عن علي بن أبي طالب قال: خرج علينا رسول الله (ص) فقال: الله ارحم خلفائي، قال: قلنا: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يروون أحاديثي وسنَّتي ويعلِّمونها الناس»[٣١٣].

وفي حديث تالٍ يبدو الخطيب وكأنه يقدِّم في الفضل والإيمان أصحاب الحديث على الملائكة والنبيِّين وعلى الصحابة أنفسهم، إذ يروي:

«عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه قال: قال رسول الله (ص): أي الخلق أعجب إليكم إيماناً؟ قالوا: الملائكة. قال: وما لهم لا يؤمنون وهم عند ربهم! قالوا: فالنبيون، قال: وما لهم لا يؤمنون والوحي ينزل عليهم! قالوا: نحن [= أي الصحابيون].

(٣١٢) الخطيب البغدادي، **شرف أصحاب الحديث**، مصدر آنف الذكر، ص٨-٩.

(٣١٣) لنلاحظ أن واضع هذا الحديث يصيب عصفورين بحجر، كما يقول التعبير الشائع: فعدا إثباته خلافة الرسول لأصحاب الحديث، فإنه يتعمد أن يروي الحديث على لسان الطالب الأول لهذه الخلافة: علي بن أبي طالب.

قال: وما لكم لا تؤمنون وأنا بين أظهركم! قال: فقال رسول الله (ص): إن أعجب الخلق إليَّ إيماناً لقوم يكونون من بعدكم، يجدون صحفاً، فيها كتاب، يؤمنون بما فيها»(٣١٤).

وفي عدة أحاديث أُخَر يُتأوَّل حديث الفرقة الناجية على أن المخصوص بها أصحاب الحديث وحدهم دون سائر الإسلام:

- «عن إبراهيم بن الحسن قال: حديث عن أحمد بن حنبل، وذكر حديث: ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة، كلها في النار إلا فرقة. فقال: إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدري من هم».

- «عن محمد بن عبد الله بن بشر قال: رأيت النبي (ص) في المنام فقلت: من الفرقة الناجية من ثلاث وسبعين فرقة؟ قال: أنتم أصحاب الحديث».

- «عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله (ص): لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق حتى تقوم الساعة. قال يزيد بن هارون: إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدري من هم... وقال ابن المبارك: هم عندي أصحاب الحديث... وقال علي المديني: هم أصحاب الحديث... وقال البخاري: يعني أصحاب الحديث»(٣١٥).

وليس يخفى لماذا ينبغي أن تحتل جميع هذه الأحاديث مكانها، لا محالة، في خانة **الموضوعات** حسب معجم ابن الجوزي أو **الأباطيل** حسب معجم الجوزقاني. فهي جميعها أحاديث تنبؤية ومنسوبة إلى الرسول الذي نُفيت عنه بنص القرآن القدرة على التنبؤ لأن هذه القدرة لا تعود إلا إلى الله وحده: ﴿قُلْ لا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلا الله﴾ (النمل: ٦٥)، ولأن الرسول نفسه مأمور بأن ينفي عن نفسه هذه القدرة: ﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾ (الأنعام: ٥٠).

(٣١٤) **شرف أصحاب الحديث**، ص٢٠. ولئن كان هذا الحديث يصوِّر الرسول وكأنه يتنبأ بتدوين الحديث بعد المرحلة الشفهية من تداوله، فإن الحديث التالي يصوِّره وكأنه يتنبأ أيضاً بالرحلة في طلب الحديث. فعلى لسان أبي سعيد الخدري يروي الخطيب: «قال النبي (ص): سيأتيكم شباب من أقطار الأرض يطلبون الحديث، فإذا جاؤوكم فاستوصوا بهم خيراً».

(٣١٥) نفسه، ص٢٤-٢٧.

والحال أن الرسول، في جميع تلك الأحاديث وما ماثلها - وهو كثير - يتنبأ بالظهور اللاحق للحديث مصطلحاً وعلماً ورجالاً ورحلةً وتدويناً، ويدلل على علم مسبق حتى بتقنية الحديث التي ستسمّى عند أهل الصنعة بالسماع، كما يشهد على ذلك هذا الحديث الموضوع على لسانه: «تَسمعون ويُسمع منكم، ويُسمع من الذين يَسمعون منكم»[٣١٦].

ولكن حتى لو لم نأخذ بعين الاعتبار هذا المسبار الاستباقي - الارتجاعي الذي يوجب الحكم بالوضع على كل حديث يستبق افتراضياً ما سيكون، أو يُسقط واقعياً ما سيكون على ما كان، وهو المسبار الذي جعل ابن الجوزي يحكم ببطلان العشرات والعشرات من الأحاديث التي مدارها على صراعات الخلافة السياسية وصراعات الفرق العقائدية - علماً بأن أصحاب الحديث كانوا هم أنفسهم واحدة من تلك الفرق - نقول: حتى لو صرفنا النظر عن هذا كله واكتفينا بتشغيل آلية الجرح والتعديل كما داورها أهل صنعة الحديث، لوجدنا أن جميع الأحاديث، التي استشهد بها الخطيب - وغيره - في تكريس أصحاب الحديث ورفْعِهم إلى مقام الخلفاء الأوحدين للرسول واعتبارهم الفرقة الناجية الوحيدة بين سائر فرق الإسلام السبعين ونيف، هي أحاديث محكوم عليها من قبل المتخصصين في علم الرجال من أمثال الدارقطني والذهبي وابن حبان السبتي بأنها موضوعة أو باطلة أو منكرة.

فعلى سبيل المثال حديث: «اللهم ارحم خلفائي... الذي يأتون من بعدي، يروون أحاديثي وسنَّتي ويعلمونها الناس» قال عنه الذهبي: «هذا باطل»، وحكم على راويه، أحمد بن عيسى الهاشمي، نقلاً عن الدارقطني، بأنه «كذاب»[٣١٧].

(٣١٦) شرف أصحاب الحديث، ص٧٩.

(٣١٧) الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت ١٩٦٣، ج١، الفقرة ٥٠٩.

وحديث: «الخلفاء مني... هم حملة القرآن والأحاديث عني» قال ابن حبان عن راويه أبي الصباح عبد الغفور الواسطي: «كان ممن يضع الحديث على الثقات، لا يحلُّ ذكر حديثه»(٣١٨).

وحديث: «أعجبُ الخلق إليَّ إيماناً لقوم يكونون من بعدكم، يجدون صحفاً، فيها كتاب، يؤمنون بما فيها» قال أبو حاتم الرازي عن راويه المغيرة بن قيس «منكَرُ الدين». وقد أثبت هذا الحكم أيضاً ابن حجر العسقلاني(٣١٩).

وحديث: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً» قال عنه ابن الملقن: «حديث يُروى على نحو عشرين طريقاً وكلها ضعيفة»، ودعم قوله هذا بقول الدارقطني: «كل طرقه ضعاف لا يثبت منها شيء»(٣٢٠).

وأما أخيراً حديث: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون عن الحق حتى تقوم الساعة» فلم يجرؤ أحد من «أهل الصنعة» على التشكيك في صحته بالنظر إلى أن من أخرجه هو مسلم بن الحجاج في **صحيحه**. ولكنهم ذهبوا بالمقابل في تأويله عكس ما ذهب إليه أصحاب الحديث. فعندهم أن الطائفة المعنية ليست هؤلاء الأخيرين، بل «أهل الشام». وساقوا في ذلك قول معاذ بن جبل - الذي كنا رأينا كم رحَّب به معاوية-: «هم أهل الشام». وكذلك قول قتادة بن دعامة: «لا أعلم أولئك إلا أهل الشام». وقد عزوا تأويلهم هذا بكون مسلم قد ساق رواية أخرى للحديث نفسه فيها هذه الزيادة: لا

(٣١٨) ابن حبان السبتي، **كتاب المجروحين من المحدِّثين**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي، الرياض ٢٠٠٠، ج٢، ص١٣٢.

(٣١٩) ابن حجر، **لسان الميزان**، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٨٦، ج٦، الفقرة ٢٨٥. وهذا الحديث لا يزال إلى اليوم محل أخذ وردٍّ بين «أهل الصنعة». فمصنفو **موسوعة الحديث** قالوا عنه: «إسناده شديد الضعف، فيه المغيرة بن قيس التميمي وهو منكَر الحديث». أما «العلامة» ناصر الدين الألباني فقد أورده في **السلسلة الضعيفة** رقم ٦٤٧، ثم تراجع عن رأيه وأورده في **السلسلة الصحيحة** رقم ٣٢١٥.

(٣٢٠) ابن الملقن، **خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير**، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٠هـ، ج٢، ص١٤٥.

تزال طائفة من أمتي في **الغرب**...». والحال أن ابن تيمية نفسه لم يتردد في تأويل طائفة «**الغرب**» هذه على أنها أهل الشام بالنظر إلى أن الشام تقع من منظور أهل الحجاز إلى الغرب وقوع العراق إلى الشرق. وقد عزز تأويله بما نقله عن إمام مذهبه: «قال الإمام أحمد بن حنبل: أهل المغرب هم أهل الشام، وهم كما قال»[٣٢١].

وإنما بالإحالة إلى هذه الأحاديث الموضوعة، والمتحكَّم في تأويلها إن دعت الضرورة، نصَّب أهل الحديث أنفسهم الفرقة الناجية الوحيدة دون سائر فرق الإسلام الهالكة كلها في النار. وقد استمر هذا المَيْز ساري المفعول ابتداء من القرن الخامس ووصولاً إلى العصر الحديث، كما يشهد على ذلك قول الدهلوي (ت ١٣٧٥هـ) في **تاريخ أهل الحديث**: «لم توجد فرقة على ظهر الأرض تحت أديم السماء كانت صفتها على ما وصفه رسول الله (ص) إلا طائفة أهل الحديث قديماً وحديثاً، في كل زمان ومكان، وليس لهم الانتساب إلا إلى حديث رسول (ص)، وليس لهم تقليد الرجال إلا اتِّباع النبي (ص)، وليس لهم مذهب إلا مذهب رسول الله (ص)، وهذه هي الطائفة الناجية على الحقيقة كما شهد به المسلمون الصادقون»[٣٢٢].

هذا التقديم المطلق للحديث ولأصحاب الحديث على مدى قرون عشرة قد ترتبت عليه ثلاث نتائج، لا نغالي إذا قلنا إنها خطيرة كل الخطورة من حيث انعكاساتها على جدلية التقدُّم / التأخر الثقافي، وبالتالي الحضاري:

١ - **تغييب القرآن**: إن لم يكن صريحاً فضمنياً، وإن لم يكن منطوقاً به فمسكوتاً عنه، علماً بأن المسكوت عنه قد يكون أشدَّ تحكماً **بالبنية الإبستمولوجية التحتية** من تحكُّم المنطوق به **بالبنية الإيديولوجية الفوقية**. والحال أن القرآن يبقى خطاباً مفتوحاً حتى بعد تقييده بنص مُمَصْحَف. والخطاب المفتوح يُبقي بدوره باب التأويل مفتوحاً،

(٣٢١) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، دار الوفاء، ط٣، القاهرة ٢٠٠٥، ج٢٧، ص٢٧.

(٣٢٢) نقلاً عن فوزي عبد الله الأثري، **الأزهار المنثورة في تبيين أن أهل الحديث هم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة**، دار الفرقان، عجمان، الإمارات العربية ٢٠٠٢، ص٩٣-٩٤.

والتأويل يقتضي اشتغال العقل وإلا كفَّ عن أن يكون تأويلاً ليتقلص إلى محض تصديق. والحال أن التصديق - وليس غير التصديق - هو الفسحة الوحيدة التي تبقيها الإيديولوجيا الحديثية المغلقة على نفسها مفتوحة أمام العقل.

٢- **تغييب العقل**: هذا التقليص لفاعلية العقل إلى أدنى مستوياتها، وإلى حد إدخاله في ضرب من البيات الشتوي، يجد تعبيره الأتمَّ في القول التالي لكبير أنصار الحديث الذي كانه في القرن الخامس الهجري الإمام أبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ):

«إن طريق الدين هو السمع والأثر، وإن طريقة العقل والرجوع إليه وبناء السمعيات عليه مذموم في الشرع ومنهيٌّ عنه... فبماذا يحتاج المسلم إلى الرجوع إلى دلائل العقل وقضاياه والله أغناه عنه بفضله وجعل له المندوحة عنه؟... وهل زاغ من زاغ وهلك من هلك وأَلحدَ من أَلحدَ إلا بالرجوع إلى الخواطر والمعقولات واتِّباع الآراء في قديم الدهر وحديثه؟ وهل نجا من نجا إلا باتِّباع سنن المرسلين والأئمة الهادين من الأسلاف المتقدمين؟ وإذا كان هذا النوع من العلم لطلب زيادة في الدين فهل تكون الزيادة بعد الكمال إلا نقصاناً؟... واعلم أن مذهب أهل السنَّة أن العقل لا يوجب شيئاً على أحد ولا يرفع شيئاً عنه ولا حظَّ له في تحليل أو تحريم، ولا تحسين، ولا تقبيح، ولو لم يرد السمع ما وجب على أحد شيء ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب... وما أوحش مَن... جعلوا عقولهم دعاة إلى الله تعالى ووضعوها موضع الرسل فيما بينهم، ولو قال قائل: لا إله إلا الله وعقلي رسول الله، لم يكن مستنكراً.. فمن الدين معقول وغير معقول، والاتِّباع في جميعه واجب. ومن أهل السنَّة من قال إن الله لا يُعرف بالعقل ولا يُعرف بعدم العقل... واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتِّباع والمأثور تبعاً للمعقول، وأما أهل السنَّة

فقالوا: الأصل اتِّباع، والعقول تبعٌ... فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فللَّه الحمد في ذلك... وما لم يمكنَّا إدراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنَّا وصدَّقنا»[٣٢٣].

ولعل الإمام السمعاني هو أيضاً من يعبِّر خير تعبير وأكثره اختصاراً عن حدود وظيفة العقل عند أصحاب الحديث: فمن دون أن ينكروه كل النكران، قلَّصوا فاعليته إلى حدها الأدنى من خلال قولهم إن كل شأن العقل أن «يضبط المعرفة» لا أنَّ «المعرفة تحصل من العقل أو تثبت به». وهذا الرفض لأي دور مستقل ذاتياً للفاعلية العقلية وقَصرُها على تنظيم المعرفة من دون تحصيلها أو إثباتها هو ما جعل أصحاب الحديث يعادون ألدَّ العداء أصحاب الكلام من حيث أن المتكلمين، ولا سيما منهم المعتزلة، مثَّلوا، أو حاولوا بتعبير أدق أن يمثِّلوا، حداً أعلى مما هو مأذون به لاشتغال **العقل الديني** في الإسلام. ولكن بما أن الكلام على تبديع أصحاب الحديث لأصحاب الكلام، بل تكفيرهم إياهم، قد يطول، فحسبُنا في السياق الذي نحن فيه أن نورد ما أورده السمعاني في باب «ما ورد عن الأئمة في ذم الكلام». فعن الشافعي نقل قوله: «كل من تكلم بكلام في الدين أو في شيء من هذه الأهواء ليس له فيه إمام متقدم من النبي وأصحابه فقد أحدث حدثاً. وقد قال النبي: من أحدث حدثاً أو آوى مُحْدِثاً في الإسلام فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وعن عبد الرحمن بن مهدي ينقل قوله: «إنما يُرَدُّ على أهل البدع بآثار رسول الله وآثار الصالحين، فأما من ردَّ عليهم بالمعقول [كما حاول المتكلمون أن يفعلوا] فقد ردَّ باطلاً بباطل». وعن أحمد بن حنبل ينقل حكمه القطعي المستغني عن التعليل وغير القابل للاستئناف: «أئمة الكلام زنادقة»[٣٢٤].

ولئن يكن علم الكلام لم تُغفر له استعانته بالأدلة العقلية، حتى ولو بغرض الدفاع عن الدين وللرد على «أهل البدع»، فإن الفلسفة التي حصرت هي الأخرى حقل اشتغالها بالأدلة العقلية، وإن ليس بالضرورة بغرض المنافحة عن الدين، ما كان لها

(٣٢٣) أبو المظفر السمعاني، **الانتصار لأهل الحديث**، مواضع متفرقة.

(٣٢٤) نفسه، ص٢-٣.

إلا أن تدان من قبل القيِّمين على الإيديولوجيا الحديثية إدانة أشد بما لا يقاس. فمن تكلم فقد تزندق، أما من تفلسف فقد كفر، وحكمه أن يستتاب وإلا قُتل. وكذلك حكمُ من تمنطق، حتى وإن يكن بعض أهل الإسلام، مثل الغزالي، قد اعتبر المنطق أداة محايدة يمكن للمؤمن أن يداورها في الذبِّ عن الدين، كما يمكن للفيلسوف غير المؤمن أن يوظِّفها في خدمة إلحاده. وتلك هي فحوى الفتوى الشهيرة التي أصدرها نصير كبير للإيديولوجيا الحديثية في القرن السابع هو ابن الصلاح (ت ٦٤٢هـ) الذي اشتهر لدى أهل الصنعة بكتابه: **علوم الحديث**. فعندما سئل: «إذا وُجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها فهل يجب على سلطان تلك البلاد عزله وكفاية شرِّه، أجاب رضي الله عنه:

«الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميَت بصيرته عن محاسن الشريعة... ومن تلبَّس بها تعليماً وتعلُّماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان، وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه - أظلم قلبه - عن نبوَّة نبيِّنا (ص)!... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرِّ شرٌّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلُّمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقتدى به من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها، قد برَّأ الله الجميع من مغرَّة ذلك وأدناسه وطهَّرهم من أوضاره. وأما استعمال المصطلحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع قد أغنى الله عنها بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأطهر كلَّ صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية. ولقد تمَّت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان

أعزَّه الله وأعزَّ به الإسلام وأهله أن يدفع عن المسلمين شرَّ هؤلاء المشائيم ويُخرجهم من المدارس ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنِّهم **ويعرض من ظهر منه اعتقادُ عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام لتخمد نارهم وتنمحي آثارهم»**[٣٢٥].

والواقع أنه حتى قبل أن يُصدر ابن الصلاح فتواه، كانت كتب الفلاسفة قد أُحرقت في الساحات العامة بتحريض من الفقهاء وأهل الحديث، لا كتب الفلاسفة المتهَمين بالإلحاد من أمثال الفارابي وابن سينا وحدهم، بل كذلك كتب الفلاسفة المؤمنين من أمثال ابن رشد، بل حتى كتب الغزالي الذي كان أخذ على عاتقه تبديع الفلاسفة وتكفيرهم، ولكنه اعتمد في ذلك منطقهم ومنهجهم، فصار حكمه في نظر القيِّمين على الإيديولوجيا الحديثية كحكمهم؛ وهذا ما عبَّر عنه أمثل تعبير القاضي الأندلسي المالكي أبو بكر بن العربي بقوله: «شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع »[٣٢٦].

وعلاوة على الحرب الضروس التي شُنَّت على علم الكلام والفلسفة تحت شعار عدم جواز استقلال العقل بنفسه ووجوب استتباعه للنقل، تعرضت **العقلانية العربية الإسلامية** - إذا جاز لنا استخدام هذا التعبير - لضربة من طبيعة زلزالية قوَّضتها من داخلها وفي ركائزها التحتية من خلال اختراع أدبيات المعجزة والغلوِّ فيها طرداً مع تقدم الزمن. فمع أن الإسلام - ونعني دوماً الإسلام القرآني - قد تميَّز عن غيره من الديانات التوحيدية وغير التوحيدية بكونه ما قام في أساسه على مبدأ المعجزة، ومع أن القرآن قد حجب - بمقتضى نص العديد من الآيات - عن الرسول الإذن بإتيان المعجزات، فإن القيِّمين على الإيديولوجيا الحديثية لم يترددوا في أن يخترعوا للرسول معجزات

(٣٢٥) **فتاوى** ابن الصلاح، تحقيق موفق عبد الله عبد القادر، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧هـ، ج١، ص٢١٠-٢١١. والتسويد منا.

(٣٢٦) **سير أعلام النبلاء**، ج١٩، ص٣٢٧. وبصدد استئصال شأفة الفلسفة في الإسلام راجع كتابنا: **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨.

ما زادت على عشر في سيرة ابن هشام في القرن الثاني أو الثالث لتبلغ طرداً مع تقدم الزمن نحواً من ثلاثة آلاف معجزة في سيرة الحلبي في القرن الحادي عشر(٣٢٧).

والحال أن المعجزة والعقل ضدان لا يجتمعان. وكما هو بيِّن من اشتقاق الكلمة، فإن المعجزة هي بمثابة **تعجيز للعقل** عن إعمال أكبر مبادئه الذي هو مبدأ السببية، وشلٍّ له عن تعليل الظاهرات الموصوفة بأنها أعجوبية بأي قوانين كسمولوجية أو فيزيائية أو بيولوجية أو حتى سيكولوجية. وليس من قبيل الصدفة أصلاً أن يكون كبير منظِّري الإيديولوجيا الحديثية، الذي هو ابن الصلاح، قد قرن إبطاله للفلسفة في فتواه بإثبات المعجزات النبوية قائلاً بالحرف الواحد: «وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه - أظلم قلبه - عن نبوة نبيِّنا (ص)... مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة، وعددناه مقصِّراً إذ هي فوق ذلك بأضعاف لا تحصى، فإنها ليست محصورة على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم، بل لم تزل تتجدد بعده على تعاقب العصور، وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات المتوسلين به في حوائجهم ومغوثاتهم عقيب توسلهم به في شدائدهم براهين له (ص) قواطع، ومعجزات له سواطع، لا يعدُّها عدٌّ ولا يحصرها حدٌّ»(٣٢٨). وهذا التمديد لمعجزات النبي إلى كرامات الأولياء وتمديد زمن المعجزات من عصر النبوة إلى تعاقب العصور مع المصادرة على دائم تجدُّدها يقول وحده كل ما أردنا أن نقوله هنا عن هزيمة العقلانية العربية الإسلامية تحت ضغط الإيديولوجيا الحديثية وسيادتها على مدى قرون عشرة على أقل تقدير.

(٣٢٧) انظر في ذلك كتابنا: **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

(٣٢٨) **فتاوى** ابن الصلاح، ج١، ص٢١٠.

٣- القضاء على التعدديات في الإسلام(٣٢٩): فمع سيادة الإيديولوجيا الحديثية وتسييد حديث الفرقة الناجية، مُنيَت التعددية، التي كانت ميِّزة كبرى للحضارة العربية الإسلامية في القرون الأولى، بهزيمة مثلثة الأبعاد:

أولاً، على صعيد العلاقات مع الفرق أو الطوائف التي من خارج الإسلام، وفي مقدمتها اليهود والنصارى، وإلى حدٍّ ما الصابئة والمجوس الذين بقي الغموض يحفُّ بتحديد هوياتهم. فأقلُّ ما يمكن قوله عن نصاب أهل الكتاب في القرآن أنهم كانوا موضع حوار، وأخذ وردٍّ، وإشادة ولوم في ما لا يقل عن عشرين آية. والحكم الأكثر عمومية فيهم هو ذاك الذي تردد بصورة شبه حرفية في ثلاث سور، جميعها مدنية، أي متأخرة زمنياً، بما فيها سورة المائدة التي هناك شبه إجماع على أن نزولها كان بعد الفتح وهي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ (٣٣٠). والحال أن الإيديولوجيا الحديثية - ونقول ذلك باختصار شديد - انحرفت بموقع الحوار الذي كان لأهل الكتاب في الإسلام القرآني

(٣٢٩) نستعير هذا التعبير من عنوان كتاب المستشرق الفرنسي هنري لاوست: *Pluralismes dans l'Islam*.

(٣٣٠) بالمقابل، إن أقسى آية نزلت بحق أهل الكتاب هي بلا شك الآية التاسعة والعشرون من سورة التوبة التي هي كما رأينا السورة الوحيدة التي لم تفتتح بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ لمنحاها العنفي والقتالي في شطرها الأول: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ وهي الآية التي احتجَّ بها فقهاء إسلام الفتوح، من حيث مدى عمومية حكمها، لفرض الجزية على جميع أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين ومن أُستلحق بهم من الصابئة والمجوس، ولإيجاب معاملتهم باستصغار وإذلال. والحال أن هذه الآية لا تخلو من التباس: فهي لا تأمر بقتال جميع أهل الكتاب لإجبارهم على إعطاء الجزية صاغرين، بل تحصر هذا الحكم بمن لا يدين من أهل الكتاب «دين الحق». والحال أيضاً أن استقراء الآيات القرآنية التي مدارها على أهل الكتاب يفيدنا أن دين الحقِّ الذي كان يُفترض بأهل الكتاب أن يدينوا به هو ذاك الذي يقول إن المسيح ليس ابن الله، وإنه لم يُقتل ولم يُصلب، بل كان ذلك على سبيل التشبيه لهم، وإن مَن يعتقدون غير هذا المعتقد فإنما يعتقدونه بعد أن حرَّفوا كتابهم. والحال أيضاً وأيضاً أنه وُجدت - على ما تفيدنا أدبيات الفرق والهرطقات المسيحية - فرقة نصرانية تذهب هذا المذهب «الحق» وتنكر على باقي الفرق المسيحية ما ينكرها عليه القرآن، وهي على وجه الحصر فرقة الإبيونيين الذين عانوا أصلاً من اضطهاد السلطات الكنسية الرسمية واضطروا إلى النزوح عن فلسطين واللجوء إلى المناطق التي لا تقع تحت سيطرة هذه السلطات، ومنها مكة نفسها. ولعل المقصود بـ «دين الحق» هنا هو مذهب أولئك الإبيونيين الذين لا يُستبعد أن القس ورقة بن نوفل وابنة عمِّه خديجة، أولى زوجات الرسول، كانا منهم. وإذا صدق حدسنا هذا، فإن آية الجزية والصغار لا تكون تعكس موقفاً عاماً من المسيحية بقدر ما تتصل بضرب من تسوية الحسابات بين الفرق المنتمية إليها.

إلى موقع العداء الذي أُنْزِلوا فيه في العديد من الأحاديث التي وُضعت على لسان النبي، ونموذجها الحديث التالي: «لا يموت رجل مسلم إلا أدخل الله مكانه النار يهودياً أو نصرانياً». أو التالي: «يجيء يوم القيامة ناس من المسلمين بذنوب أمثال الجبال، يغفرها الله لهم ويضعها على اليهود والنصارى»[٣٣١]. أو كذلك التالي: «**لا تصافحوهم ولا تبدؤوهم بالسلام ولا تعودوا مرضاهم ولا تصلوا عليهم وألجئوهم إلى مضايق الطريق وصغِّروهم كما صغَّرهم الله**»[٣٣٢].

بل أكثر من ذلك: فبدلاً من الالتزام بمنطوق الآية الخامسة من سورة المائدة التي نزلت في سياق الإعلان عن اكتمال الدين والتي أباحت طعام أهل الكتاب والزواج من نسائهم، فقد اعتُمد قولٌ قيل إن الرسول قاله وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة من أنه «لا يجتمع في أرض العرب دينان» للأمر بتهجير نصارى العرب والبقية الباقية من يهودهم في عهد عمر بن الخطاب (خلا أقلية صغيرة من يهود اليمن)، ولوضع حدٍّ نهائي بالتالي للتعددية الدينية في شبه الجزيرة العربية برمَّتها[٣٣٣].

(٣٣١) رواهما مسلم في **الصحيح**. ولنلحظ تعارضهما الصارخ مع كبرى قواعد العدل في القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (فاطر: ١٨).

(٣٣٢) رواه على لسان علي بن أبي طالب البيهقي في **السنن الكبرى**، وأخرجه مسلم في **صحيحه** بلفظ مختلف في كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام. ولنلحظ هنا أن مبدأ التناقض الذي تنوء المدونة الحديثية تحت وطأته، والذي تمخَّض عن تسييد ما أسميناه بالعقل التخريجي، يسري مفعوله على الأحاديث الموضوعة في أهل الكتاب. ومثال هذا التناقض، الشديد الضدِّية هنا، يطالعنا في الحديث التالي الذي أخرجه الشيخان على لسان أبي سعيد الخدري من أن الرسول قال: «لتتبعنَّ سنن مَن كان قبلكم شبراً فشبراً وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جُحر ضبٍّ لدخلتموه. قالوا: اليهود والنصارى يا رسول الله؟ قال: فمَن!». يبقى أن نقول إن هذا الحديث، المصحَّح في **الصحيحين**، مسحوب من التداول اليوم ومغيَّب عن الوعي السائد لصالح الأحاديث السالبة تجاه أهل الكتاب.

(٣٣٣) ليس يخفى لماذا قيل إن ذلك كان آخر ما قاله الرسول قبل وفاته: إذ لو كان قاله في حياته فلماذا لم يطبِّقه بنفسه؟ من هنا كان لا بد من اختراع المخرج: فإذ قيل على لسان عائشة إن ذلك كان «آخر ما عهد به الرسول في وجعه الذي مات فيه»، **أمكن لما لم يكن سنَّة معمولاً بها في حياة الرسول أن يصير سنَّة يلزم العمل بها بعد وفاته**. وعندما نقول هنا إن ذلك لم يكن سنَّة معمولاً بها في حياة الرسول، يجب أن نحدد أن ذلك كان كذلك حتى آخر حياته بدليل العهد الذي قطعه لوفد نصارى نجران الذي كان قدومه عليه في السنة العاشرة للهجرة، وهو العهد عينه الذي جدَّده لهم أبو بكر بعد وفاة الرسول (لنلاحظ أن **المخرج** إياه قد اصطُنع لتبرير التناقض في الموقف من نصارى نجران بين أبي بكر الذي أمَّنهم على ما هم عليه في مدينتهم وبين عمر الذي أجلاهم عنها: فقد قيل هنا أيضاً إن آخر ما قاله أبو بكر لحظة وفاته هو أنه سمع الرسول يقول=

ثانياً، على صعيد العلاقات مع الفرق التي كُفِّرت وأُخْرجت من الإسلام، والتي عدَّد منها الإمام عبد القادر البغدادي في كتابه **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم** سبع عشرة فرقة، في عدادها الفرقة المدموغة باسم «الباطنية»، ومنها الفاطمية بفرعيها الإسماعيلي والدرزي، التي حكم البغدادي بأنها «انتسبت إلى الإسلام وليست منه»[٣٣٤].

ثالثاً، على صعيد العلاقات مع الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وفي مقدمتها ما أسماه البغدادي بـ «فرق الضلال من المعتزلة» و«فرق الرفض من الزيدية والإمامية» الخ. وهنا أيضاً لا نحتاج إلى إعادة التذكير بكل الدور الذي لعبته الإيديولوجيا الحديثية، بطبعتيها السنِّية والشيعية، في إنزال الحِرم المتبادل من قبل كل فرقة بالأخرى، على طريقة كنيسة القرون الوسطى.

ففي هذه الحالة الأخيرة، كان يمكن للاختلاف الفِرَقي أن يحتفظ بمشروعيته من خلال الموقع الحواري القرآني. أما في حالة الفرق المعدودة من خارج الإسلام، فقد كان يمكن للعقل أن يضطلع بالدور الحواري باعتبار أن العقل، حسب التعبير الديكارتي الشهير، هو «أعدل الأشياء قسمة بين البشر». ولكن توظيف الإيديولوجيا الحديثية في صوغ الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات مع الآخر، سواء أمن داخل الإسلام أم من خارجه، قد انحرف بهذه العلاقات من الحوار الممكن إلى العداء المستحكم. وكانت تلك هي خسارة كبيرة - نقول ذلك مرة أخرى باختصار شديد - للعقلانية العربية الإسلامية: إذ حيثما وُجد الاختلاف، اضطر العقل إلى الاشتغال لإيجاد أرضية مشتركة

=لحظة وفاته: «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان». وأياً ما يكن من أمر فإن عمر نفسه لم يأمر بإجلاء يهود اليمن من اليمن ولا مجوس هجر من هجر).

(٣٣٤) عبد القادر البغدادي: **الفَرق بين الفِرق**، طبعة دار الآفاق العربية المصورة عن طبعة مطبعة المعارف المصرية ١٩١٠، بيروت ١٩٨٧، ص٢٢٠.

للحوار، وحيثما فرض المنطق الاستئصالي نفسه نزولاً عند مقتضى حديث الفرقة الناجية، ناب العداء مناب الحوار، والهوى المشحون بالحقد المتبادل مناب الحوار.

على أن هزيمة العقلانية العربية الإسلامية لا تقف عند حدود العلاقة مع الآخر، بل تمتد إلى داخل علاقة الأنا مع ذاته. فمعلوم أن الحديث والفقه عقدا في إسلام القرون التالية حلفاً غير قابل للانفكاك. وقد كانت مذاهب الفقه الأولى، وفي مقدمتها الفقه الحنفي، ولكن كذلك، وإلى حد ما، الفقه المالكي، قد اعتمدت مبدأ الاجتهاد بالرأي في حال انعدام النص، أو في أدنى الأحوال قياس ما ليس فيه نص على ما فيه نص كما في المذهب الشافعي. ولكن مع طغيان الإيديولوجيا الحديثية انعدم الاجتهاد، وحتى القياس، ولم يعد من حكم إلا للنصوص ولو اقتضى الأمر المزيد من الاندفاع والتنافس في وضعها. ولئن بقي ثمة مكان للاجتهاد في الخلافات بين المذاهب، فهو لم يعد اجتهاداً بالرأي أو بالقياس، بل غدا محض اجتهاد في انتقاء النصوص الموائمة من الذخيرة الحديثية التي طفحت على هذا النحو طفحاً بالأحاديث المتعارضة. وقد كنا رأينا كيف أن مذهب الاجتهاد بالرأي الذي كانه مذهب أبي حنيفة قد جرى تدجينه على يد أتباعه اللاحقين لتحويله إلى محض مذهب حديثيٍّ لا يختلف عن غيره من مذاهب الفقه الحديثية إلا بتوظيفه أحاديث تتعارض مضامينها، وبالتالي أحكامها، مع مضامين الأحاديث الموظفة من قبل أتباع المذاهب المخالفة، وبالتالي مع أحكامها بدورها. وعلى هذا النحو، لم يعد مدار الاجتهاد الفقهي على «أرى» أو «أقول»، بل على «قال النبي كذا» أو «قال النبي كذا» بعكسه، مع الاستعانة بآلية التصحيح والتضعيف، أو الناسخ والمنسوخ عند الضرورة، للإفلات من اعتراض الخصوم المسلَّحين بدورهم بأحاديث من الترسانة الحديثية ذات منطوق مخالف.

هذا التدامج بين الفقه والحديث تمخَّض عن تسييد **إيديولوجيا شمولية** غير مسبوق إليها في تاريخ الإيديولوجيات لأنها تتدخل في الجزئيات كما في الكليات، ولا

تترك مجالاً من مجالات الحياة العامة أو الخاصة إلا وتعطي حكمها المسبق فيه، بحيث تحوَّل من يسميه أهل الفقه بالمكلَّف إلى **إنسان آلي لا يختلف عن الإنسان الآلي** كما خلقه العلم الحديث إلا بكونه يتحرك، لا بالأزرار، بل بالنصوص وأحكام النصوص في كل نأمة من نأماته، سواء عندما يأكل ويشرب، أو ينام ويصحو، أو يتثاءب ويعطس، أو يبيع ويشتري، أو حتى عندما يجامع، وليس فقط عندما يصلِّي أو يصوم أو يتوضأ أو يحجُّ كما تقتضي فرائض الشريعة. وقد يقال إن ذلك هو أيضاً واقع إنسان العصر الحديث الرازح تحت وطأة ركام هائل من مدوَّنات التشريعات والقوانين والأحكام السارية المفعول في الدولة البيروقراطية الحديثة، ولكن الفارق في الواقع كبير. فالتشريعات الحديثة نادراً ما تتدخل، على عكس الأحكام الفقهية، في الحياة الخاصة للفرد. ثم إنها **جميعها تشريعات وضعية يقرُّها الإنسان ويُبطلها الإنسان حسب حاجاته المتغيرة مع تغيُّر الزمن وحسب تصوره لمفهوم العدالة القانونية القابل هو الآخر لأن يتغير مع تغيُّر الزمن**. أما الإيديولوجيا الحديثية / الفقهية فعابرة للزمان والمكان، وأحكامها لا تتغير بتغيرهما لأن المصدر الذي تدَّعيه لنفسها نبوي / إلهي،لا وضعي، ولأن شارعها «ما ينطق عن الهوى» بل عن «وحي يوحى» حسب التأويل الذي فرض نفسه ابتداء من الشافعي لمنطوق الآية الثالثة من سورة النجم بعد تحويل مساره من القرآن إلى الحديث[٣٣٥]. أضف إلى ذلك أن هذا التأطير الإلهي للإيديولوجيا الحديثية جعلها تدَّعي لنفسها الصلاحية لكل زمان ومكان، و«إلى يوم القيامة» كما كان يؤكد ابن حزم[٣٣٦].

(٣٣٥) الواقع أن منطوق هذه الآية قد عُمِّم ليس فقط على الحديث النبوي بجملته، بل كذلك حتى على ما سُمِّي بـ «**الطب النبوي**»؛ ففي الكتاب المشهور الذي يحمل هذا العنوان، قال ابن قيِّم الجوزي: «ليس طبُّه صلى الله عليه وسلم كطبِّ الأطباء، فإن طبَّ النبي (ص) متيقَّن قطعي إلهي، صادر عن الوحي ومشكاة النبوة». والأمر بالمثل بما سيعرف لاحقاً باسم «طب الإمام علي».

(٣٣٦) حتى ندرك مدى خطورة قول ابن حزم هذا فلنلجأ هنا إلى مماحكة علموية. فعلماء الفلك يقدرون أن الأرض هي اليوم في منتصف عمرها، إذ تخلَّقت في كون المنظومة الشمسية قبل أكثر من أربعة مليارات سنة وستتلاشى بعد أربعة أو خمسة مليارات سنة. وإذا افترضنا أن تلاشيها هذا سيتواقت مع يوم القيامة فمعنى ذلك، طبقاً لتصوُّر ابن حزم، أن الأحكام التي سُنَّت في القرن الأول الهجري ستبقى سارية المفعول، **ومن دون أي تغيير**، خلال الأربعة أو الخمسة مليارات سنة القادمة.

وهذا من دون أن يجدي نفعاً اجتهادُ بعض الأقلويين من الأصوليين ممن قالوا بوجوب تغير الأحكام بتغيُّر الأحوال(٣٣٧). وعلى هذا النحو لا تكون الإيديولوجيا الحديثية قد أدارت ظهرها لمفهوم التطوُّر فحسب، بل تكون حالت أيضاً دون ظهوره في إطار الثقافة العربية الإسلامية التي ما زالت تعاني إلى اليوم من وضعية فصامية نتيجة لشعورها بالحاجة إلى التطوُّر بعد صدمة اكتشاف واقعة التقدُّم الأوروبي، ولعجزها في الوقت نفسه عن التأصيل الذاتي لمفهوم التطوُّر الذي يقتضي، أوَّل ما يقتضي، قطيعة من طبيعة معرفية نقدية، مع موروث الذات المأسورة - ربما أكثر من أي ذات أخرى في التاريخ والجغرافيا البشريين - إلى موروثها.

ولنختصر فنقول: إن تغييب القرآن وتغييب العقل وتغييب التعددية في الإيديولوجيا الحديثية المنتصرة هو المسؤول الأول عن أفول العقلانية العربية الإسلامية، وعما قاد إليه هذا الأفول من انغلاق ذهني وحضاري أنهى العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية ليدخلها في ليل الانحطاط الطويل. ونحن لا نجهل أن التفسير بعامل واحد ليس مما يمكن الاكتفاء به في تعليل جدلية التقدم / التأخر الحضاري. ومن دون أن نستبعد من شبكة السببيات في هذه الجدلية أي عامل آخر، فقد قادنا بحثنا إلى التوقف

(٣٣٧) لنلاحظ أنه في الحالات القليلة التي طُبِّقت فيها قاعدة **تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأحوال**، طُبِّقت على أيدي أهل السياسة لا على أيدي أهل الحديث والفقه. وأشهر مثالين نحوزهما من هذا المنظور مثال عمر بن الخطاب عندما ألغى حكم «المؤلفة قلوبهم» القرآني ومثال باي تونس عندما ألغى نظام الرق عام ١٨٤٦. ولئن لم تصطدم مبادرة عمر بمقاومة تُذكر بالنظر إلى أنه لم تكن قد تكوَّنت بعدُ طبقة أهل الحديث والفتيا، فإن قرار باي تونس، الذي اتخذه على كل حال تحت ضغط أوروبي، قد اصطدم بالمقابل بمعارضة قوية من قبل فقهاء جامع الزيتونة تشبه تلك التي كان اصطدم بها السلطان العثماني عندما أراد التوقيع على معاهدة وستفاليا (١٦٤٨) لما يترتَّب على الالتزام بها من إلغاء لفريضة الجهاد على صعيد العلاقات الدولية. ومن هذا المنظور تحديداً، فإن فتوى ماردين التي صدرت عام ٢٠١٠ عن **١٥ عالماً بارزاً من علماء الدين الإسلامي من بلدان شتى - من بينها المملكة العربية السعودية وتركيا والهند والسنغال والكويت وإيران والمغرب وإندونيسيا -** والتي قضت صراحة، وليس فقط ضمنياً، بإلغاء مبدأ الجهاد على صعيد العلاقات بين الدول في العالم المعاصر، تمثِّل بادرة غير مسبوق إليها على وجه التحديد من حيث أنها صادرة هذه المرة عن رجال دين لا عن سياسيين. ومع ذلك، لنا أن نلاحظ أن مُصْدِري هذه الفتوى قد اضطروا نوعاً ما إلى ركوب مركب المناورة: فهم قد تحاشوا الكلام على الجهاد كمبدأ قرآني وحرصوا على صياغة فتواهم باعتبارها **محض فتوى مضادة** لفتوى لابن تيمية كانت اشتهرت هي الأخرى باسم «فتوى ماردين».

عند العامل العقلي بما هو كذلك. **ذلك أن الفرض الذي ننطلق منه وننتهي إليه هو أنه، في حضارات النص المقدس التي تُقدِّم الحضارة العربية الإسلامية نموذجها الأكثر نموذجية، قد يكون العقل أول ما يتقدَّم كما أوَّل ما يتأخَّر.** وطبقاً لتقدُّمه أو تأخُّره، تتقدَّم أو تتأخَّر الحضارة الحاضنة له. وقد يقال إن هذا انكفاء من التصور المادي للتاريخ إلى التصور المثالي للتاريخ. ولا يخجلنا أن نقول إنه لكذلك. فالتصور المادي للتاريخ إنما فرض نفسه ابتداء من دخول البشرية الحديثة في عصر الآلة. أما عندما تكون كل آلة الحضارة هي نصها المقدس، فإن العامل العقلي بما هو كذلك يستعيد حقوقه كاملة. واعتقادنا الجازم في الحالة العربية الإسلامية - وإن كنا نتقبل سلفاً أن يخطِّئنا من قد يخطِّئنا - أنه ما لم يُعَدْ تفتيح ما أغلقته الإيديولوجيا الحديثية من مسامِّ العقل، وفي المقدمة منه العقل الديني بما هو كذلك، فسيبقى الأمل في كسب ما كنا أسميناه «رهان تجديد النهضة» معدوماً، وستبقى الاحتمالات جميعها قائمة للارتداد نحو ما كنا أسميناه أيضاً بـ «قرون وسطى جديدة»[٣٣٨].

---

(٣٣٨) انظر كتابنا: **من النهضة إلى الردة**، دار الساقي، ط٢، بيروت ٢٠٠٩.

خاتمة

كان يفترض بهذا الكتاب عندما شرعنا بالعمل فيه قبل ست سنوات أن يكون الجزء الخامس والأخير من مشروع **نقد نقد العقل العربي** في الردّ على مؤلف **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**. ولكن طرداً مع تقدمنا في العمل، ثم عندما انتهينا من إنجاز هذا الكتاب الذي بين يدَي القارئ، لم نجد مناصاً من التسليم بأن محمد عابد الجابري لم يكن له من حضور فيه إلا على نحو عارض. وليس في الأمر من عجب.

ذلك أن صاحب مشروع نقد العقل العربي ما كان وجد من تعليل لظاهرة استقالة العقل في الإسلام سوى الغزو الخارجي - على منوال حصان طروادة - من قِبل جحافل اللامعقول من هرمسية وغنوصية وعرفان «مشرقي» وسائر تيارات «الموروث القديم» التي كانت تشكِّل بمجموعها «الآخر» بالنسبة إلى الإسلام، والتي اكتسحت تدريجاً، وتسلُّلاً، ساحة العقل العربي الإسلامي حتى أخرجته عن مداره وأدخلته في ليل الانحطاط الطويل. وبالمقابل، امتنع الجابري امتناعاً شبه تام عن تفكيك آليات أفول هذا العقل واستقالته من داخله. ومن هنا وجدنا نفسنا ننصرف، على مدار صفحات هذا الكتاب، إلى بناء إشكاليتنا الخاصة عن

استقالة العقل في الإسلام دونما حاجة إلى الدخول في عملية تفكيك لإشكاليات صاغها - أو بالأحرى امتنع عن صياغتها - صاحب مشروع نقد العقل العربي. ومن هنا أيضاً أفردنا عملنا هذا كتاباً قائماً بذاته من دون أن نحتاج إلى أن نُعَنْونه جزءاً خامساً [١].

(١) فيما كانت مسوَّدات هذا الكتاب قيد التصحيح في المطبعة جاءت الأنباء بنعي الجابري يوم ٣/ ٥/ ٢٠١٠. وبذلك يكون هذا النبأ المحزن قد وضع نهاية إضافية لما أسميته في الكلمة التي كتبتها في رثائه: «**ربع قرن من حوار بلا حوار**».

رابطة العقلانيين العرب
من أجل ثقافة نقدية تنويرية علمانية

إصدارات الرابطة:

١. **١٧٨٩: ثورات الحرية والمساواة**، تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.

٢. **٢٣ عاماً: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب. الطبعة الثالثة، دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

٣. **الاختيار العلماني**، تأليف سعيد ناشيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠١٠.

٤. **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٥. **أسرار التوراة**، تأليف روجيه الصبَّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

٦. **الإسلام معطَّلاً: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي**، تأليف فريدون هويدا، ترجمة حسين قبيسي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٧. **الإسلام والانغلاق اللاهوتي**، هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت ٢٠١٠.

٨. **الإسلام والتحليل النفسي**، تأليف فتحي بن سلامة. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٩. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

١٠. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١١. **إمامة المرأة**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

١٢. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، تأليف الطاهر الحداد. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

١٣. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.

١٤. **تأسيس الإسلام: بين الكتابة والتاريخ**، تأليف ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة عيسى محاسبي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٩.

١٥. **ثم حلقت لحيتي**، تأليف فواز الشروقي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

١٦. **ثورات الحرية والمساواة**، تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.

١٧. **حجاب النساء: عرض تاريخي واجتماعي ونفساني**، تأليف: روزين. أ. لامبان، ترجمة: عيسى محاسبي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

١٨. **الحجاب**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.

١٩. **الحداثة وتحرير الإنسان**، مجموعة باحثين. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٢٠. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٢١. **حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٢٢. **الديموقراطية**، تأليف جان ميشيل دوكونت، ترجمة حسن عيسى. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

٢٣. **رسالة في التسامح**، تأليف فولتير، ترجمة هنرييت عبودي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

٢٤. **سوسيولوجيا الجنسانية العربية**، تأليف عبد الصمد الديالمي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٩.

٢٥. **ضد التوفيقية**، تأليف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق ٢٠١٠.

٢٦. **علم نفس الجماهير**، تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

٢٧. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

٢٨. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.

٢٩. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٣٠. **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جاّان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٣١. **في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمَّش في الفكر العربي الإسلامي**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، طبعة ثانية منقحة. دار بترا، دمشق ٢٠١٠.

٣٢. **في نقد إنسان الجموع**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.

٣٣. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح. الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.

٣٤. **المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب**، تأليف عبد الصمد الديالمي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٣٥. **المرأة في دوائر العنف**، تأليف: حسن إبراهيم أحمد. دار بترا، دمشق ٢٠١٠.

٣٦. **المرض بالغرب**: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٣٧. **مسلم في الغرب**، تأليف حسان الجمالي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٩.

٣٨. **المعجزة: أو سبات العقل في الإسلام**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٣٩. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.

٤٠. **المفكرون الأحرار في الإسلام**، تأليف دومينيك أورفوا، ترجمة جمال شحيد. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٤١. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٤٢. **موجز فكر التنوير**، تأليف د. عثمان أشقرا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٤٣. **نقد الثوابت**: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٤٤. **هدم الهدم، إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.

٤٥. **هرطقات ١: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٨.

٤٦. **هرطقات ٢: العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٤٧. **وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي**، تأليف خالد غزال. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٩.

٤٨. **وردة في صليب الحاضر: نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديموقراطية**، تأليف جاد كريم الجباعي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٤٩. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٩.

إصدارات الرابطة تحت اسم
المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٥٠. **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٥١. **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٥٢. **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٥٣. **الحداثة والحداثة العربية**. دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٥٤. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٥٥. **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٥٦. **السنَّة: أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٥٧. **العلمانية، تأليف غي هارشير**، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٥٨. **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٥٩. **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة. دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٦٠. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، ج١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٦١. **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٦٢. **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٦٣. **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٦٤. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»
سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٦٥. **الإسلام «الأسود» جنوب الصحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.

٦٦. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.

٦٧. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

٦٨. **الإسلام البدوي**: إسلام الطوارق أنموذجاً، محسن التليلي.

٦٩. **الإسلام الحركي**، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

٧٠. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة.

٧١. **إسلام الساسة**، تأليف سهام الدبابي الميساوي.

٧٢. **الإسلام السنّي**، تأليف بسام الجمل.

٧٣. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.

٧٤. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.

٧٥. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.

٧٦. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.

٧٧. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.

٧٨. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.

٧٩. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.

٨٠. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.

٨١. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف الورتاني / القمودي.

٨٢. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

٨٣. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.

«من تراث عصر النهضة»

سلسلة مختارة من النصوص التي أثارت جدلاً في عصر النهضة العربي أو التي كانت ميدان معارك بين الاتجاهين الفكريين: السلفي والحداثي

صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

٨٤. **في الشعر الجاهلي**، تأليف: طه حسين، ٢٠٠٩.

٨٥. **من مصادر التاريخ الإسلامي، ونصوص أخرى**، تأليف: إسماعيل أحمد أدهم، ٢٠٠٩.

«كراسات الأوان»

مجموعات من الأبحاث والدراسات المنشورة على موقع الرابطة: www.alawan.org

صدر منها إلى الآن عن دار بترا بدمشق:

٨٦. **الأقليات والأسئلة المكبوتة**. ٢٠١٠.

٨٧. **تابو البكارة**. ٢٠٠٨.

٨٨. **ثورة الطلاب**. ٢٠٠٩.

٨٩. الجدران اللامرئية: العنصرية ضد السود. ٢٠٠٩.

٩٠. داروين والثورة الداروينية. ٢٠٠٩.

٩١. الرقابة بوجوهها وأقنعتها المختلفة. ٢٠٠٩.

٩٢. الشرف وجرائمه. ٢٠٠٩.

٩٣. قراءات في الإرهاب. ٢٠٠٩.

٩٤. مئوية كلود ليڤي ستروس. ٢٠٠٩.

٩٥. المثلية الجنسية: أضواء سيكولوجية وسوسيولوجية وبيولوجية. ٢٠١٠.

٩٦. المرأة وحجابها. ٢٠٠٩.

٩٧. المسألة العلمانية ١: نصوص حول جدل العلمانية والديموقراطية. ٢٠٠٩.

٩٨. المسألة العلمانية ٢: نصوص حول مفهوم العلمانية. ٢٠٠٩.

للاتصال برابطة العقلانيين العرب : arabrationalists@yahoo.fr

من خلال توظيف المفهوم الخلدوني عن النشأة المستأنفة، بمعنى القطيعة والاستمرارية معاً، يسلط هذا الكتاب ضوءاً باهراً على عملية إعادة تأسيس الإسلام القرآني في إسلام حديثي، طرداً مع التحوّل من إسلام الرسالة إلى إسلام التاريخ، ومن إسلام «أم القرى» إلى إسلام الفتوحات.

والخطورة لا تكمن فقط في هذه النقلة في المرجعية من القرآن إلى الحديث، بل أيضاً في تحوّل المكلّف في الإسلام إلى ما يشبه الإنسان الآلي الذي لا يتحرّك إلا بالنصوص التي تتحكم بشؤون حياته العامة والخاصة. فمع فرضية الشافعي القائلة بأن الرسول لا ينطق إلا عن وحي حتى عندما لا ينطق بالقرآن، أُنزلت الأحاديث التي وُضعت على لسان الرسول بعد وفاته منزلة الوحي، وتوافق أهل الحديث والفقه على اعتبار السنّة، كالقرآن، تشريعاً إلهياً متعالياً. وككل ما هو إلهي ومتعالٍ، تحرّرت السنّة وأحكامها من شروط المكان والزمان. وهذا ما حكم على العقل العربي الإسلامي بالانكفاء على نفسه وبالمراوحة في مكانه في تكرار لا نهاية له؛ وهذا أيضاً ما سدّ عليه الطريق إلى اكتشاف مفهوم التطوّر وجدلية التقدّم وما يستتبعانه من تغيّر في الأحكام الوضعية ذات المصدر البشري لا الإلهي؛ وهذا ما أسّسه أخيراً في ممانعة للحداثة تنذر في يومنا هذا بالتحوّل إلى ردّة نحو قرون وسطى جديدة.

بهذا الكتاب الذي يرصد الآليات الداخلية لإقالة العقل في الإسلام، يختتم المؤلّف مشروع «نقد نقدِ العقل العربي».

علي مولا

ISBN 978-1-85516-643-1





DAR AL SAQI
دار الساقي

